اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۷۴ء

مدیر:
ڈاکٹر محمد معزالدین

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۷۴ء)
مدیر	:	محمد معزالدین
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	کراچی
سال	:	۱۹۷۴ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۸۳
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد: ۱۴ | اقبالیات: جنوری تا مارچ، ۱۹۷۴ء | شمارہ: ۴

نحن نرحب بموتر القمه الاسلامی فی لاهور
و نقدم الی ساداتنا تحیاتنا الحارة و الصادقة

لاهور میں ہونے والی اسلامی سربراہ کانفرنس
کا ہم تہہ دل سے استقبال کرتے ہوئے
سربراہان کانفرنس کو پرجوش و پرخلوص
اهلاً و سهلاً مرحبا کہتے ہیں -

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

صدر مجلس ادارت		سید عبدالواحد

معتمد مجلس ادارت		ڈاکٹر ایم ۔ معزالدین

جلد ۱۴		جنوری ۱۹۷۴ء بمطابق ذالحجہ ۱۳۹۳ھ		شمارہ ۴

مندرجات

صفحہ

ہمارے معاونین

* ۔ ڈاکٹر ریاض الحسن	۴/ای-۱۳-۶ ناظم آباد ، کراچی
* ۔ مولانا محمد حسین عرشی	دارالقرآن ۔ نسبت روڈ ، لاہور
* ۔ ڈاکٹر منظور احمد	شعبہ فلاسفی ، جامعہ کراچی
* ۔ عبدالرحمٰن طاہر سورتی	ریڈر ۔ ادارۂ تحقیقات اسلامی ، اسلام آباد
* ۔ حافظ عباداللہ فاروق	ایڈوکیٹ ، رنگ محل ، لاہور
* ۔ سید عبدالواحد	نائب صدر ، اقبال اکادمی ، کراچی

1

اقبال کی ایک نظم "حقیقت حسن"

ڈاکٹر ریاض الحسن

اقبال کی حسب ذیل نظم ''حسن اور زوال'' کے عنوان سے رسالہ مخزن لاہور کے مارچ ۱۹۰۶ء نمبر میں شائع ہوئی۔ اس نظم پر اقبال نے ایک چھوٹا سا تعارفی نوٹ دیا تھا کہ اس نظم کا خیال کسی جرمن مصنف کی نثر سے لیا گیا۔ بعد کو یہ نظم ''حقیقت حسن'' کے عنوان سے بانگ درا کے صفحہ ۱۱۲ پر شائع ہوئی۔

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا
جہاں میں تو نے مجھے کیوں نہ لا زوال کیا

ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا
شب دراز عدم کا فسانہ ہے دنیا

ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اسکی
وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جسکی

کہیں قریب تھا، یہ گفتگو قمر نے سنی
فلک پہ عام ہوئی، اختر سحر نے سنی

سحر نے تارے سے سنکر سنائی شبنم کو
فلک کی بات بتا دی زمیں کے محرم کو

بھر آئے پھول کے آنسو پیام شبنم سے
کلی کا ننھا سا دل خون ہو گیا غم سے

چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا
شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا

یہ ایک چھوٹی سی نہایت حسین نظم ہے۔ اس میں نیرنگئی زمانہ اور گردش روزگار کا ذکر ہے جس سے ہر شے میں تغیر اور تبدل ہوتا ہے۔ اس کا مرکزی خیال یہ ہے کہ حسن کا تعلق اس عالم فانی سے ہے یعنی حسن زوال پذیر اشیاء کی خاصیت ہے۔

مشرقی شعراء نے بھی نیرنگئی عالم اور گردش روزگار پر خوب خوب طبع آزمائی کی ہے اور انسانی زندگی پر اس کے اثر کو ظاہر کیا ہے۔ لیکن مشرقی شاعری میں حسن کا تصور زیادہ تر حسن ازل سے ہے اس لئے اس کے فانی

ہونے کا تصور نہیں پایا جاتا ۔ البتہ جہاں حسن کا تصور مجازی ہے وہاں تغیر و تبدل کا خیال ملتا ہے ۔ مثلاً حضرت امیر خسرو کا شعر ہے ۔

حسن تو دیر نہ ماند چو ز خسرو رفتی
گل بسے دیر نہ ماند چو شد از خار جدا

اس شعر میں خسرو نے اپنے کو خار سے اور محبوب کو گل سے تشبیہ دی ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ جب تک خار گل کے ساتھ ہے اس وقت تک گل کا حسن قائم ہے اور جہاں خار گل سے جدا ہوا وہاں گل میں زوال پذیری شروع ہوگئی ۔ یہاں گل و خار کی یکجائی پر زور دیا گیا ہے۔لیکن کیا اس یکجائی سے گل و خار دونوں لازوال ہو جائیں گے ۔ آخر ایک دن تو آئے گا جب قانون قدرت کی تحت گل و خار دونوں فنا ہو جائیں گے ۔ خسرو بہر حال یہاں تک نہیں جاتے بلکہ دونوں کی وقتی یکجائی پر زور دیتے ہیں ۔

گردش روزگار اور نیرنگئی عالم تو تغیر کا دوسرا نام ہے اور جب دنیا کی تمام چیزیں تغیر پذیر ہیں تو وہ فانی ہیں ۔ اقبال نے انقلاب و تغیر کو حسن کی زوال پذیری سے ترتیب دیکر ایک عجیب رنگ پیدا کر دیا ہے ۔ اس میں رومانیت کا اثر ہے ۔ بہار کی زوال پذیری اور شباب کی افسردگی پر اظہار افسوس و رنج ہے۔

اس نظم پر اقبال کا جو تعارفی نوٹ ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ حسن کی زوال پذیری کا خیال انہوں نے کسی جرمن شاعر سے لیا ۔ اس صورت میں کہ انہوں نے اصل مصنف کا نام نہیں بتایا مگر جیسا کہ آگے چل کر میں بتاؤں گا اس نظم کا تاثر جرمن شاعر گوئٹے کی ایک مشہور نظم کے ایک ٹکڑے سے لیا گیا ہے ۔ ۱۹۳۱ء میں اقبال گول میز کانفرنس میں شرکت کی غرض سے انگلستان گئے ۔ کیمرج اور لندن میں ان کا خاطر خواہ استقبال کیا گیا اور ادبی انجمنوں نے انہیں دعوت دی ۔ ۴ نومبر ۱۹۳۱ء کی شام کو انڈیا سوسائٹی لندن نے ان کو چائے پر بلایا ۔ وہاں انہوں نے اپنی تین فارسی نظمیں سنائیں اور اپنی اردو نظم ''حقیقت حسن،، کی ابتدا پر روشنی ڈالی ۔

اس کے بعد انہوں نے اپنی اردو نظم ''حقیقت حسن،، سنائی ۔ جب وہ نظم کے اس مصرع پر پہنچے کہ ''وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جس کی،، تو انہوں نے کہا کہ ''یہاں تک ایک جرمن شاعر کے خیال کی ترجمانی کی گئی ہے لیکن جو کچھ اس کے بعد ہے وہ میرا ہے،،۔ اور جو حصہ اقبال کا ہے وہ ''کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی،، سے شروع ہوتا ہے ۔ اقبال ایک غیر معمولی ملکۂ شاعری لے کر آئے تھے اور یہ خیال کرنا کہ انہوں نے جرمن شاعر کے خیال کو محض نظم کا جامہ پہنا دیا سخت نادانی ہوگی ۔ اس لئے کہ کوئی خیال جو اقبال کی

شخصیت اور شاعری کے سانچے میں سے ہو کر نکلے گا اس پر ان کی شخصیت کی مہر ضرور لگی ہوگی۔ چنانچہ اس نظم کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہوا۔

گوئٹے کے کلام کا مطالعہ کرتے وقت مجھے ایک نظم ایسی ملی جس کے بعض ٹکڑے اس نظم سے بالکل مل جاتے ہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ تخیل گوئٹے کا ہے جس کو اقبال نے نظم کیا ہے۔ اور اقبال کے تخیل نے اس نظم کو زمین سے آسمان پر پہنچا دیا۔ گوئٹے کی ایک لمبی نظم ہے Vierjahreszeiten (چار موسم)۔ اس میں موسم بہار، موسم گرما، موسم خزاں اور موسم سرما کی کیفیت اور ان سے انسانی زندگی پر پیدا ہونے والے اثرات کو بیان کیا گیا ہے۔ موسم گرما والی نظم کا ایک ٹکڑا حسب ذیل ہے:۔

"Warm binich vergaenglich, O, Zeus? fragte die Schoenheit.
Macht ich doch, sagte der Gott, nur das Vesgaenglich schoen.
Und die Liebe, die Blumen, der Tau und die Jungend Vernahmens;
Alles gingen sie weg, weinend, von Jupiters Thron.
Leben muss man und lieben; es endet Leben und Liebe.
Schnittest du, Parze, doch nur beiden die Faeden zugleich."[1]

''حسن نے زیوس[۲] سے سوال کیا کہ میں کیوں فانی بنایا گیا
خدا نے جواب دیا کہ میں نے صرف زوال پذیر اشیاء کو حسن بخشا ہے
اس جواب کو عشق پھول شبنم اور شباب نے سنا۔
تو وہ روتے ہوئے زیوس کے تخت کے سامنے سے چلے گئے
انسان کو زندہ رہنا ہے اور محبت بھی کرنا ہے مگر اس نے تو زندگی اور عشق کو ختم کر دیا۔
اے قسمت کے مالک! تو نے دونوں کے رشتوں کو بیک وقت کاٹ دیا''۔

حسن اور خدا کے درمیان جو سوال و جواب ہوا اس کو گوئٹے نے دو مصرعوں میں ادا کیا۔ اور اقبال نے ابتدائی تین شعر میں۔ لیکن اقبال کے دوسرے شعر کا خیال خود اپنا ہے۔ اور اس میں انہوں نے تیسرے شعر کے خیال کی بنیاد ڈالی ہے کہ دنیا ایک تصویر خانہ ہے جس میں تصویریں کچھ دیر کے لئے چلتی پھرتی ہیں اور پھر عدم میں غائب ہو جاتی ہیں۔ اور اس طرح یہ سب عدم کی نہ ختم ہونے والی رات کا ایک افسانہ ہے۔ اس کے بعد تغیر کا ذکر کر کے انہوں نے اس مرکزی خیال کو شعر کا جامہ پہنایا کہ ''وہی حسین ہے حقیقت زوال ہے جس کی''۔

---

۱. Goethes Gedichte in zeitlicher Folge. Vol.i, p. 400 Leipzig.

۲. یونانیوں کے علم الاصنام میں سب سے بڑا دیوتا زیوس (Zeus) تھا۔ قدیم رومی اس کو جوپیٹر کے نام سے پکارتے تھے - یہ انسان کا ابولا یا اور انسانوں کی قسمت کا مالک مانا جاتا تھا۔

گوئٹے نے عشق ، شبنم، پھول اور شباب کو مغموم اور گریہ کی حالت میں غیر مربوط طریقہ پر دکھایا ہے ۔ مگر اقبال یہاں گوئٹے سے بہت آگے بڑھ گئے ہیں ۔ انہوں نے چاند ، تارے ، پھول ، شبنم اور شباب کی آمیزش سے ایک مربوط داستان نہایت حسین انداز میں پیش کی ہے ۔ انہوں نے شاعرانہ نزاکت اور تلازمہ کا خاص خیال رکھا ہے جو گوئٹے کے یہاں موجود نہیں ہے۔ مثلاً ستارۂ صبح کا ذکر کرکے شبنم کو لائے ہیں اور پھر پھول کی پتیوں پر شبنم کے قطروں کو پھول کے آنسوؤں سے تشبیہ دی ہے ۔ اسی طرح کلی کے کھلنے سے گلاب کی جو سرخ پتی ظاہر ہوئی اس پر گویا کلی نے اپنا خون دل دیکر اس کو سرخ کر دیا ۔ یہ تمام باتیں چمن میں شبنم اور کلی کے درمیان ہو رہی تھیں کہ سارا چمن افسردہ ہو کر گریہ و زاری میں مصروف ہو گیا کیونکہ کلی کے پھول بن کر کھلنے سے یہ معلوم ہو گیا کہ اب بہار کا زمانہ ختم ہو رہا ہے اور خزاں کا دور آنے والا ہے ۔ یعنی

آغوش گل کشودہ برائے وداع ہے
اے عندلیب چل کہ چلے دن بہار کے

اس لئے موسم بہار جانے کی تیاری کر رہا ہے اور شباب جس کا قلبی تعلق بہار کی خوشیوں اور رنگ رلیوں سے ہے سوگوار ہو گیا کہ اب سیر و تفریح کا زمانہ ختم ہو گیا ۔ آخری ٹکڑا اقبال کا خود اپنا ہے اور اس نے نظم کو جاندار بنا دیا ۔ اگر گوئٹے کو یہ ٹکڑا سنایا جاتا تو وہ بھی پھڑک اٹھتا اور دل کھول کر داد دیتا ۔

علامہ اقبال ــ ایک مرد خدا مست*

مولانا محمد حسین عرشی

علامہ اقبال کی شاعری کا آغاز بیسویں صدی کے آغاز کے ساتھ ہوا ۔ میں نے پہلے پہل ان کا نام ایک طرحی گلدستہ میں دیکھا ۔ اس وقت وہ صرف شیخ محمد اقبال تھے۔ مدیر رسالہ نے ان کی غزل کی خاص طور پر تعریف کی تھی اور انھیں ایک ہونہار نوجوان شاعر قرار دیا تھا ۔

یہی زمانہ انجمن حمایت‌الاسلام اور رسالہ مخزن کی تاسیس سے تعلق رکھتا ہے ۔ ان دو ذریعوں سے شیخ محمد اقبال کی شہرت لاہور سے نکل کر پورے ملک میں پھیل گئی ۔ خصوصاً ان کی نظم ”شکوہ“ نے دنیائے شعر و ادب میں ایک ہنگامہ برپا کر دیا ۔ مخالف و موافق دونوں قسم کی آوازیں اٹھنا شروع ہو گئیں ۔

یہی وہ زمانہ تھا جب ہندوستانیوں میں غلامی کا احساس ابھرا— میں نے مولانا ظفر علی خان کے مشہور عالم اخبار ”زمیندار“ کا وہ دور بھی دیکھا جب اس کے پہلے صفحے پر نمایاں طور سے یہ شعر لکھا ہوا تھا ۔

تم خیر خواہ دولت برطانیہ رہو
سمجھیں جناب قیصر ہند اپنا جاں نثار

پھر وہ وقت بھی آیا کہ اس قسم کے خیال رکھنے والوں کو مولانا نے ”ٹوڈی“ کا ذلیل خطاب بلکہ گالی عطا فرمائی اور اس شعر کی بجائے یہ نیا شعر تاج سر ”زمیندار“ بنا ۔

خدا نے آج تک اس قوم کی حالت نہیں بدلی
نہ ہو جس کو خیال آپ اپنی حالت کے بدلنے کا

یہی زمانہ مولانا ابوالکلام کے ”الہلال“ و ”البلاغ“ اور مولانا محمد علی جوہر کے ”ہمدرد“ اور ”کامریڈ“ کے عروج کا تھا ۔

ہندوؤں کو صرف انگریز کی غلامی سے نجات کی فکر تھی ۔ مسلمانوں کو اس کے ساتھ ساتھ اسلامی ممالک کی زبوں حالی کا غم بھی کھائے جاتا تھا ۔ علامہ اقبال ملت بیضا کی زبان بن کر ایک طرف وطنیت کے نغمے الاپ رہے تھے تو دوسری طرف ملت اسلامیہ کے عالمگیر ادبار پر بھی آنسو بہا رہے تھے ۔ ترکی علاقے بلقان ، طرابلس، ایڈریا نوپل ، سمرنا وغیرہ ایک ایک کر کے مغربی حکومتوں کے قبضے میں آتے جا رہے تھے ۔ جب بھی کوئی ہولناک خبر آتی ، ہندوستانی

---

* یہ مقالہ اقبال اکادمی کی خصوصی نشست میں بتاریخ ۱۰ اگست ۱۹۷۳ء پڑھا گیا ۔

مسلمانوں کے قلوب غم و اضطراب کا گہوارہ بن جاتے ، جلسے ہوتے ، ترکوں کی مدد کے لئے چندہ جمع کیا جاتا ، مسلمان عورتیں اپنے زیورات تک اتار کر دے دیتیں ، وفود مرتب ہو کر کبھی ترکی اور کبھی برطانیہ جاتے ۔ مجھے یاد ہے سقوط سمرنا کے موقع پر امرتسر میں ایک کہرام برپا تھا ۔ ایک نوجوان گلیوں اور بازاروں میں بہت بلند اور سوزناک آواز سے ایک پنجابی نظم پڑھتا تھا تو لوگوں کے ٹھٹھ کے ٹھٹھ جمع ہو جاتے ، آہیں بھرتے اور آنسو بہاتے تھے ۔ اس نظم کا ایک شعر مجھے ابھی تک یاد ہے اور وہ آواز گویا کانوں میں گونج رہی ہے ۔

روندے سمرنا دے بال وے ، بیوہ ہو گیاں مائیاں
مصطفیٰ پاشا کمال وے ، تیریاں دور بلائیاں[1]

دنیائے اسلام کی نظریں اس وقت مصطفیٰ کمال پر جمی ہوئی تھیں ۔ ان کا اپنا بیان ہے :

”خراب و خستہ ملت کو دشمن کے رحم پر چھوڑ کر وہ لوگ جنہوں نے اسے جنگ کی آگ میں جھونک دیا تھا ملک سے فرار ہو چکے تھے ۔ فوجیوں کے پاس ہتیار اور گولہ بارود ختم ہو چکا تھا ، اتحادی سلطنتیں ترکی کے حصے بخرے کرنے کے لئے کوشاں تھیں اور دارالسلطنت میں ان کی فوجوں کا ہجوم تھا ۔ اطنہ کی ولایت پر فرانسیسی قابض تھے ۔ مرعش ، عین تاب اور عرفہ پر انگریز ۔ انطاکیہ اور قونیہ میں اطالوی فوجیں موجود تھیں ، مرزیفون اور سمسون میں بھی انگریز سپاہی نظر آتے تھے ، ہر سمت اجنبی ضابطہ مامور اور جاسوس کارفرما تھے“ ۔ حکومت سلطنت اور خلافت سب الفاظ بے معنی ہو چکے تھے ۔ ترکی شاعر نامق کمال نے کہا تھا : ”وطن کے گلے پر دشمن نے اپنا خنجر رکھ دیا ہے ۔ اس سیہ بخت ماں (یعنی مادر وطن) کو نجات دلانے والا کوئی بھی نہیں“

مصطفیٰ کمال جو نجات دلانے کے لیے آگے بڑھ رہے تھے استنبول کی حکومت نے آن کے خلاف علماء سے فتوے لے کر شائع کئے بلکہ ان کے قتل کا حکم جاری کر دیا ۔ ان پر بغاوت کا الزام لگایا گیا ، ان کی گرفتاری کے خفیہ احکام بھیجے گئے ۔

انہی دنوں ہمارے شہر امرتسر کی بڑی عیدگاہ میں مولانا ابوالکلام نے جو اس وقت تک مسلمانان ہند کے متفقہ عظیم رہنما سمجھے جاتے تھے ایک آتشیں تقریر کی جس کی تاثیر سے پورا مجمع آہوں اور آنسوؤں کا ہنگامہ زار بن گیا ۔ خلاصہ تقریر کچھ اس طرح تھا :

---

۱ ۔ ترجمہ : سمرنا کے بچے رو رہے ہیں ۔ مائیں بیوہ ہوگئیں ۔ اے مصطفیٰ کمال پاشا تیری بلائیں دور ہوں ۔

''آج اس دنیا میں پرندوں کے لئے گھونسلے ھیں، چرندوں کے لئے چراگاھیں ھیں، بھیڑیوں اور بچھوؤں کے لئے بھی رھنے کے ٹھکانے ھیں۔ سانپوں اور چوہوں وغیرہ حشرات الارض کے لئے زمین میں بل ھیں لیکن مسلمانوں کے لئے کوئی جگہ نہیں، کوئی ٹھکانہ نہیں، کوئی پناہ نہیں''

اسی زمانہ میں مولانا شبلی نعمانی کی واقعاتی نظمیں ''زمیندار'' کے صفحہٴ اول پر شائع ھوتی تھیں ۔ ان کی ایک طویل نظم ''شہر آشوب اسلام'' اور ''ھنگامہٴ طرابلس و بلقان'' کے عنوان سے شائع ھوئی تھی جس کے دو آخری شعر یہ ھیں ۔

حرم کی سمت بھی صید افگنوں کی جب نگاھیں ھیں
تو پھر سمجھو کہ مرغان حرم کے آشیاں کب تک؟
جو ھجرت کرکے بھی جائیں تو شبلی اب کہاں جائیں؟
کہ اب امن و امان شام و نجد و قیروان کب تک؟

لسان العصر اکبر الہ آبادی کے دل کی گہرائیوں سے یہ چیخ نکلی:

خدا حافظ مسلمانوں کا اکبر
مجھے تو ان کی بہبودی سے ھے یاس

سب سے پہلے امت مرحومہ کے سب سے بڑے مرثیہ گو مولانا حالی نے فریاد کی ۔

اے خاصہٴ خاصان رسُل وقت دعا ھے
امت پہ تری آ کے عجب وقت پڑا ھے
فریاد ھے اے کشتئی امتّ کے نگہباں
بیڑا یہ تباھی کے قریب آن لگا ھے

علامہ کی نظمیں ہر وقت نکلتیں اور مسلمانوں کے گہرے جذبات کی ترجمانی کرتی تھیں ۔ وہ جلسوں میں نظم پڑھتے ، ان کی آنکھوں سے آنسو رواں ھوتے ، ساتھ ھی سارا مجمع اشک بار ھو جاتا ۔

سقوط طرابلس کے وقت ان کی نظم جو ''بانگ درا'' میں ''حضور رسالتمآب میں'' کے عنوان سے شائع ھوئی ھے ایسے ھی جذبات کی عکاسی کرتی ھے جس میں وہ تحفے کے طور پر ایک آبگینہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کرکے عرض کرتے ھیں:

جھلکتی ھے تری امت کی آبرو اس میں
طرابلس کے شہیدوں کا ھے لہو اس میں

اور نظم "فاطمہ بنت عبداللہ" بھی جو طرابلس کی جنگ میں غازیوں کو پانی پلاتی ہوئی شہید ہوئی تھی اسی دور کی یادگار ہے۔

فاطمہ تو آبروئے ملت مرحوم ہے
ذرہ ذرہ تیری مشت خاک کا معصوم ہے

لیکن حیرت انگیز بات یہ کہ حضرت علامہ اس عالم گیر حرمان و یاس کی حالت میں بھی مایوس نہیں تھے جیسا کہ اسی نظم سے ظاہر ہوتا ہے۔

اپنے صحرا میں بہت آہو ابھی پوشیدہ ہیں
بجلیاں برسے ہوئے بادل میں بھی خوابیدہ ہیں

فاطمہ کو مخاطب کرکے فرماتے ہیں

ہے کوئی ہنگامہ تیری تربت خاموش میں
پل رہی ہے ایک قوم تازہ اس آغوش میں
بے خبر ہوں گرچہ ان کی وسعت مقصد سے میں
آفرینش دیکھتا ہوں ان کی اس مرقد سے میں

ایک اور نظم بعنوان "مسلم" میں لکھتے ہیں۔

آشکارا ہیں مری آنکھوں پہ اسرار حیات
کہہ نہیں سکتے مجھے نومید پیکار حیات
کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
ہے بھروسا اپنی ملت کے مقدر پر مجھے
یاس کے عنصر سے ہے آزاد میرا روزگار
فتح کامل کی خبر دیتا ہے جوش کارزار

یہ شعر جون ۱۹۱۲ء میں لکھے گئے جب کہ ہر طرف یاس کے بادل منڈلا رہے تھے۔ اس کے گیارہ برس بعد ۱۹۲۳ء میں اقبال کی "فتح کامل" کا ظہور مصطفیٰ کمال اتاترک کے تدبّر و شجاعت سے چشم عالم نے دیکھا—علامہ نے زندگی بھر کسی وحی و الہام وغیرہ کا دعویٰ نہیں کیا۔ اس کے باوجود ان کی زبان سے نکلی ہوئی بہت سی باتیں حرف بحرف پوری ہوئیں۔ میں اس کی تفصیل اپنے ایک مضمون "اقبال کی پیش گوئیاں" میں عرض کر چکا ہوں۔ ایک سوچنے والے دل میں بار بار یہ سوال اٹھتا ہے کہ ایک شاعر کو پیش بینی کی قوت کہاں سے حاصل ہوئی؟ اس کا جواب بھی وہ بہت پہلے یعنی ۱۹۰۵ء سے قبل کی ایک نظم "تصویر درد" میں دے چکے ہیں۔

عطا ایسا بیاں مجھ کو ہوا رنگیں بیانوں میں
کہ بام عرش کے طائر ہیں میرے ہم زبانوں میں
اثر یہ بھی ہے اک میرے جنون فتنہ ساماں کا
مرا آئینۂ دل ہے قضا کے راز دانوں میں

علامہ ہی کی شاعری پر یہ پرانا مصرع صادق آتا ہے۔

"شاعری جزویست از پیغمبری"

اور یہ شعر بھی:

مشو منکر کہ در اشعار ایں قوم
ورائے شاعری چیزے دگر ہست

یہی بات مولانا گرامی استاد نظام دکن نے کھل کر کہہ دی تھی:

در دیدۂ معنی نگہاں حضرت اقبال
پیغمبریؐ کرد و پیمبر نتواں گفت

آج ہمارے جسم کا آدھے سے زیادہ حصہ کٹ گیا۔ ہماری چودہ سو سالہ تاریخ میں ایسی ناکامی کی کوئی نظیر نہیں اور دشمن کی ہزارہا سالہ "مہابھارت" اور "راماٹن" میں ایسی کوئی کام یابی نظر نہیں آتی۔ لیکن اس کے باوجود ہمارے دیدۂ بے نم سے ایک قطرہ اشک نہیں ٹپکا، بالائی طبقے کی عیش کوشیوں میں کوئی فرق نہیں آیا۔ علامہ کے الفاظ میں۔

"کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا"

اس تمہید کے بعد میں اپنے موضوع کی طرف آتا ہوں۔

اس یاس و قنوط کے عالم میں لوگ علامہ کی نظم کے منتظر رہا کرتے تھے۔ جب کوئی نئی نظم بذریعہ "زمیندار" یا بذریعہ جلسہ "حمایت الاسلام" عوام تک پہونچتی تو ان کی ڈھارس بندھ جاتی اور ایک حد تک تسکین و امید کی کیفیت پیدا ہو جاتی۔ اسی دوران میں ایک وقت ایسا بھی آیا کہ علامہ بالکل خاموش ہوگئے۔ ایک عرصہ تک ان کی طرف سے حالات حاضرہ پر کوئی منظوم تبصرہ سماعت نواز نہ ہوا۔ لوگ حیران تھے کہ ترجمان حقیقت علامہ اقبال کا قلب حسّاس آج کل کس مقام و منزل میں ہے؟

یہ نہ بھولئے کہ میں آج سے نصف صدی سے بھی چند سال قبل کی صحبتوں میں آپ کو لئے جا رہا ہوں جب کہ مسلمانوں کے تمام مذہبی اور سیاسی رہنما اسلامی اخلاص کی چنگاریاں سینے میں لئے ہوئے زبان اور قلم کی پوری قوت سے سرگرم عمل تھے۔ سنا جاتا ہے کہ علامہ رحمۃ اللہ علیہ کے غیر معمولی سکوت کو برداشت نہ کرتے ہوئے بعض لوگوں نے مختلف ذرائع سے اپنے جذبات ان تک پہونچائے۔ لیکن اُدھر سے "صدائے برنخاست" کی کیفیت میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی۔ آخر میرے ایک محترم اور فاضل دوست ماسٹر شیخ عبیداللہ امرتسری مرحوم نے جو حضرت علامہ کے عشق و عقیدت میں سرشار تھے۔ مجھ سے کہا کہ ایک نظم ایسی لکھو جو حضرت علامہ کی خدمت میں عقیدت مندوں کے جذبات کی

ترجمانی کر سکے ۔ میں نے اپنی ہیچ میرزی کے اعتراف کے ساتھ معذرت کر دی ۔ لیکن وہ مُصر رہے ۔ میں نے بار بار کہا ایسی عظیم ہستی کے سامنے مجھ ایسے نا اہل کی بات کی کیا وقعت ہو سکتی ہے ؟ آدھر سے اصرار بڑھتا گیا ، میں نے ہتیار ڈال دیے ۔ اتنی پُرانی بات اب اچھی طرح تو یاد نہیں ۔ کچھ ایسا خیال پڑتا ہے کہ وہ کاغذ قلم لے کر بیٹھ گئے اور میں شعر لکھواتا گیا ۔ ان کا ذوق شعری بہت بلند تھا ۔ اتفاق سے ان کو یہ اشعار پسند آ گئے اور انہوں نے مولانا ظفر علی خان کی خدمت میں برائے اشاعت ارسال کر دیے ۔ یہ اشعار اس وقت کی آواز تھے ۔ دوسرے تیسرے ہی دن ''زمیندار'' کے صفحہ اول پر جلی قلم سے شائع ہو گئے ۔

اتنی بات یہاں اور کہتا چلوں کہ نظم کا عنوان میں نے غالباً '' ڈاکٹر اقبال سے خطاب '' لکھا تھا ۔ مولانا نے بدل کر '' خطاب بہ علامہ اقبال'' کر دیا ۔ شاید یہ ان کی انگریز اور انگریزیت سے نفرت کا اثر تھا کہ انہوں نے ڈاکٹر کے لفظ پر عربی لفظ علامہ کو ترجیح دی ۔ اس کے علاوہ نظم میں بھی ایک جگہ تبدیلی کی ۔

میرا مصرع تھا :

'' بادہ کیف آموز از جذبات ذوق افزائے تو''

مولانا ظفر علی خان نے '' جذبات '' نکال کر اس کی جگہ لفظ ''تخئیل'' رکھ دیا ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عربی میں جذبات کی ذال متحرک ہے اور میں نے اسے ساکن باندھا تھا جو اساتذہ نے جائز رکھا ہے ۔ لیکن مولانا کی عربیت نے اتنا بھی گوارا نہ کیا ۔

اس کے بعد فوراً ہی دوسرے یا تیسرے دن علامہ کی طرف سے جواب شائع ہو گیا ۔ میری نظم کے بعض مقصدی اشعار پیش خدمت ہیں ۔ تمہید و خطاب کے بعد عرض کیا تھا :

اے تونی در آشیان و گلشنت برباد رفت
نغمہ ماندی و پرواز تو با صیاد رفت
خیز و گلبانگ دہل در گنبد خضرا فگن
از قبور آئند خلقے شور صور آسا فگن
خیز ازیں کنج متانت جلوہ بر ما فگن!
ہاں بیا ہمچوں سنائی گوئے در میدان بزن!

جواب میں حضرت علامہ نے جو تابندہ و رخشندہ اشعار کہے وہ بھی سن لیجئے ۔

دانی کہ چیست شیوہ مستان پختہ کار ؟
عرشی گماں مدار کہ پیمانہ ام شکست

دارم ہنوز از کرم ساقئی حجاز
آہے درونہ تاب کہ خیزد ز سینہ مست
از شاخسار فطرت من می دمد ہنوز
آن لالہ کہ موج نسیمے دلش لخست
لیکن شنیدہ کہ دم گردش شراب
پیر عجم چہ گفت بردندان مے پرست ؟
دانا کہ دید شعبدہ چرخ حقہ باز
ہنگامہ باز چید و در گفتگو بہ بست

مولانا ظفر علی خان نے جو نظم و نثر کے بحر ذخار تھے اور بدیہہ گوئی میں اپنی مثال نہیں رکھتے تھے۔ علامہ کے قطعہ کے نیچے اپنی طرف سے اسی زمین میں اتنے ہی اشعار اردو میں رقم فرمائے جن میں میری عرض نیاز کی تائید کرتے ہوئے علامہ سے مخاطب ہوئے۔

بندہ نواز ہم سے نہیں کچھ چھپی ہوئی
پیر فلک کی شعبدہ بازی کی بود و ہست
مانا کہ آسمان سے شمس و قمر کی فوج
پیہم اتر رہی ہے کہ ظلمت کو دے شکست
مانا کہ ان کو جو نظر آتے ہیں سر بلند
چرخ ستیزہ کار کرے گا زبون و پست
لیکن نہ قول سعدی شیراز بھولئے
چھوٹا کہیں جو ہاتھ سے سر رشتہ الست
رفتن بہ پائے مردی همسایہ در بہشت
حقا کہ با عقوبت دوزخ برابر است

میرے استاد مولانا حکیم فیروز الدین احمد طغرائی رحمۃ اللہ علیہ آن دنوں جموں کے کسی سکول میں معلم تھے۔ ان کی نظر سے میری گزارش تو نہیں گزری۔ علامہ رحمۃ اللہ علیہ کے اشعار انہوں نے دیکھ لئے۔ بہت متاثر ہوئے۔ اپنا یہ تاثر انہوں نے اسی زمین میں چند اشعار کی شکل میں منتقل کر دیا۔ اور ایک پوسٹ کارڈ پر لکھ کر مجھے بھیج دیا۔ میں نے وہ پوسٹ کارڈ لفافے میں بند کر کے مولانا ظفر علی خان کی خدمت میں ارسال کر دیا۔ حکیم صاحب نے بھی میری تائید میں یہی چاہا کہ اس وقت علامہ کو اپنے حیات افروز کلام سے افراد ملت کی رہنمائی کرنی چاہیے۔ کچھ نمونہ ان کا بھی دیکھ لیجئے۔ راقم الحروف کو مخاطب فرماتے ہیں :

امروز در فضائے زمیندار دیدہ ام
ز اقبال پاسخے کہ دل آرزو بخست
نادیدہ خاطرم بخطاب تو وا رسید
نشنیدہ مدعائے تو در ذہن من نشست
خواہم کہ نکتہ' بسرائم دریں خصوص
ہر چند غم نوائے نشاط مرا شکست
عالم بصد ہزار زبان کنج خامشیست
شاعر دران میانہ لب نطق پرورست
باشد برائے دیدہ' بینا مقام حیف
گر کور و چاہ دید و وصدائش ندادہ است
گیرم کہ گنج فلسفہ و حکمت است کس
اما چہ سود مہرسکوت ازلبش بہ بست

ان اشعار میں حضرت علامہ کے فلسفہ و حکمت کا صحیح اعتراف کرتے ہوئے موثر پیرائے میں ان سے مہر سکوت توڑنے کی خواہش کا اظہار کیا گیا ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس زمانہ' سکوت میں علامہ اپنی بعض کتابوں کی تالیف و تصنیف میں منہمک رہے جو بعد میں تھوڑے تھوڑے وقفہ کے بعد قوم کے ہاتھوں میں پہونچتی رہیں۔

یہی زمانہ تھا جب صوفی تبسم سے میرا تعارف ہوا۔ صوفی صاحب ان دنوں خالصہ کالج امرتسر میں پڑھتے تھے اور شعر کا شوق بھی کرتے تھے۔ یہی شوق باعث ہوا میرے ان کے درمیان دوستی کا۔ انھوں نے مجھ سے اس معاملہ میں مشورہ چاہا۔ میں انھیں اپنے استاد حکیم طغرائی مرحوم کی خدمت میں لے گیا۔ انھوں نے کچھ عرصہ حکیم صاحب سے استفادہ کیا۔ پھر ایم اے کلاس کا داخلہ لاہور کے (غالباً) اسلامیہ کالج میں لے لیا جہاں ان دنوں حضرت محمود شیرانی (والد اختر شیرانی) اور مولانا محمد شفیع ایسے اساتذہ سے مستفیض ہونے کا موقع ملا۔

لاہور کے زمانہ' قیام میں وہ حضرت علامہ سے بھی ملتے رہتے تھے اور جب ان کی کوئی تصنیف شائع ہوتی تو دلی اشتیاق سے خرید لاتے' پڑھتے اور امرتسر آتے تو غیر معمولی علمی و ادبی تحفے کے طور پر مجھے دکھاتے۔ میرا معمول یہ تھا کہ جب بھی علامہ کی کوئی نئی چیز سامنے آتی میں اپنے تمام مشاغل چھوڑ کر بالکل تنہائی میں اس میں محو ہو جاتا۔ بسا اوقات ایسا ہوا کہ ایک ہی دن میں پوری کتاب پڑھ ڈالی۔

بال جبریل اور جاوید نامہ کا مجھ پر غیر معمولی اثر ہوا۔ تنہا بیٹھا پڑھ رہا ہوں اور آنکھوں سے سیلاب اشک رواں ہے۔ جاوید نامہ نے تو مجھ پر ایسا جادو کیا کہ مجھے محسوس ہو رہا تھا کہ حضرت علامہ ''زندہ رود،، کے نام سے روح رومی علیہ الرحمتہ کی رہنمائی میں ہفت افلاک اور ماورائے افلاک کی سیر کر رہے ہیں، ساکنان عالم

بالا کی ارواح سے مکالمے ہو رہے ہیں ، نکتہ آفرینیاں اور حکمت آموزیاں ہو رہی ہیں، اور میں بھی ان دونوں بزرگوں کے پیچھے پیچھے وہ سب کچھ دیکھ اور سن رہا ہوں جو وہاں پیش آرہا ہے ۔ یوں سمجھئے کہ گویا میں اس عالم مادی سے کٹ گیا ہوں ۔ یہ کمال شعر ، یہ تاثیر ، یہ عمق اور یہ ساحری ، سچی بات تو یہ ہے کہ مجھے مثنوی رومی اور مثنوی جاوید نامہ کے سوا کسی بھی شاعر کے کلام میں نظر نہیں آئی ۔

جاوید نامہ میں ایک مقام ایسا آیا جہاں میں آگے بڑھتے بڑھتے رک گیا۔ تاہم اس رکاوٹ کو دل میں رکھ کر سیر افلاک و ماورائے افلاک پوری طرح ختم کی ۔ جب صوفی تبسم صاحب سے ملاقات ہوئی تو میں نے اس خاص مقام کی طرف انہیں متوجہ کر کے اظہار خیال کیا ۔ اگلے دن انہوں نے لاہور پہونچ کر علامہ سے اس کی وضاحت چاہی ۔ پھر جب امرتسر آئے تو حضرت علامہ کی تشریح سے مجھے مستفیض کیا ۔ میں نے اس پر اپنی رائے ظاہر کی ۔ صوفی صاحب نے لاہور جا کر علامہ سے اس کا ذکر کیا ۔ انہوں نے پھر جو کچھ ارشاد فرمایا ، مجھ تک پہنچایا گیا ۔ اب یہ یاد نہیں کہ کتنی مرتبہ یہ غائبانہ مکالمہ ہوتا رہا ۔ آخر ایک دن صوفی صاحب آئے ، مجھ سے کہا : لاہور آئیے اور حضرت علامہ سے روبرو بات ہو جائے۔ چنانچہ انہوں نے اس کا موقع فراہم کیا ۔ میں لاہور پہونچا اور ہم حضرت علامہ کی خدمت میں حاضری کے لیے تیار ہوئے ۔ مجھے یہ بات یہاں واضح کر دینی چاہیے کہ میں اس بارگاہ علم و فضل میں حاضر ہونے اور دو بدو گفتگو کرنے کے قابل اپنے آپ کو نہیں سمجھتا تھا ۔ میں بڑی ہچکچاہٹ سے اس شرط پر تیار ہوا کہ میرا نام ظاہر نہ کیا جائے ۔ اگر علامہ پوچھیں تو صوفی صاحب اتنا ہی کہہ دیں کہ یہ شخص امرتسر میں ان کا ہمسایہ ہے ، ملنے کا شوق لے کر حاضر ہوا ہے ۔ صوفی صاحب نے میری یہ شرط تسلیم کر لی ۔ چند امرتسری دوست اور بھی ہمارے ہمراہ تھے ۔ یہ واقعہ علامہ کی میکلوڈ روڈ والی کوٹھی سے متعلق ہے ۔

صوفی صاحب نے میری شرط کی پروا نہ کرتے ہوئے جاتے ہی کسی اور کا تو نہیں میرا نام ظاہر کر دیا ۔ میں سخت شرمسار ہوا ۔ بات چیت کا آغاز ہوا ۔ علامہ کے انداز گفتگو میں سادگی ، بے تکلفی اور اپنائیت سی تھی جس سے میری مرعوبیت دور ہو گئی اور میں ہر نکتے پر اظہار خیال کرتا رہا ۔ وہ میری معروضات پر توجہ فرماتے اور مجھے مطمئن کرنے کی کوشش فرماتے رہے ۔

یہ مکالمہ میں نے انہیں دنوں اپنے ماہ نامے ''بلاغ'' میں شائع کر دیا تھا ۔ یہاں اس تفصیل و تطویل کو نظر انداز کرتے ہوئے آگے بڑھتا ہوں ۔

اس ملاقات کے بعد میکلوڈ روڈ والی کوٹھی میں ملاقات کا کوئی موقع نہیں ملا ۔

امرتسر میں میرا اسلوب زندگی ایسا رہا کہ ہر سال موسم گرما میں کسی پہاڑی مقام کشمیر وغیرہ اور سرما ضلع ساہیوال (جو ان دنوں منٹگمری کہلاتا تھا) کے ایک کشت زار میں دو چار ہفتے گزارتا اور مطالعہ کے لیے کچھ کتابیں ساتھ رکھتا ۔ ایک مرتبہ میں نے مثنوی رومی اور تفسیرالمنار (دروس مفتی محمد عبدہ مصری) کا انتخاب کیا ۔ میرا یہ سفر ایک بہشتی تخلیہ تھا ۔ دوران مطالعہ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ پیر روم کی مجلس میں بیٹھا ان کے کلمات حکمت و عرفان سن رہا ہوں ۔ مولانا اپنی محفل میں بہت کم تنہا ہوتے تھے ۔ کبھی ان کے پاس عطار و سنائی اور کبھی بایزید بسطامی و ذوالنون مصری اسرار عشق و عرفان بیان کرتے نظر آتے تھے ۔ کبھی اور بے شمار انبیاء و اولیاء اور حکماء و عقلاء متکلم معلوم ہوتے تھے ۔ تقریباً اٹھارہ دن میں میں نے نصف سے زیادہ متن مثنوی کا مطالعہ کر لیا ۔ ایک شعر سے بھی سرسری عبور نہیں کیا ۔ ہر شعر پر غور کرتا ، ہر ترکیب سے لذت یاب ہوتا لیکن اس دوران میں بہت سے مقام ایسے آئے ، جہاں میں اپنے آپ کو تنہا محسوس کرتا اور ایک رفیق راہ کی طلب میں بے چین ہو جاتا ۔ بعض اوقات پیر روم خود فرما دیتے :

یار باید راہ را تنہا مرو ! از سر خود اندریں صحرا مرو !
کے تراشد تیغ دستہ خویش را رو بجراحے سپار ایں ریش را

ایسی حالت میں میں نے اپنے گرد و پیش نگاہ ڈالی تو مجھے حضرت علامہ کے سوا کوئی ایسا شخص نظر نہ آیا جو حل مشکلات میں میری مدد کر سکے ۔ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ بال جبریل اور جاوید نامے کے مطالعے سے مجھ پر یہ حقیقت واشگاف ہو چکی تھی کہ مثنوی کے واعظ اور مدعی تو بہت ہیں لیکن رومی کے بحر بے پایاں میں غوطے لگا کر درہائے ناسفتہ نکالنے والا علامہ کے سوا کوئی نہیں ۔ بال جبریل میں انھوں نے اپنے آپ کو مرید ہندی اور مولانا کو پیر رومی کہہ کر کئی اہم نکتوں کا انکشاف فرمایا ہے اور جاوید نامہ تو سارے کا سارا ہی ایک ایسا روحانی سفر ہے جس میں حضرت علامہ پیر رومی کے کے ساتھ ساتھ اور کبھی پیچھے پیچھے چلتے دکھائی دیتے ہیں ۔

میں گاؤں سے امرتسر واپس پہنچا تو آتے ہی میں نے پہلا کام یہ کیا کہ علامہ کی خدمت میں ایک عریضہ لکھا جس میں اپنے شوق و طلب اور خواہش استفادہ کا اظہار کیا ۔

علامہ جواب خط میں کبھی تساہل نہیں کرتے تھے اور سائل کی

پوری تسلی کرنے میں بھی بے پروائی نہیں کرتے تھے۔ اس کا جواب بہت جلد مجھے موصول ہو گیا ۔ اس تبرک کو ملاحظہ فرمائیے :

لاہور ۱۹ مارچ ۱۹۳۵ء

جناب عرشی صاحب السلام علیکم

آپ کا خط ابھی ملا ہے ۔ میری صحت عامہ تو بہت بہتر ہو گئی ہے مگر آواز پر ابھی خاطر خواہ اثر نہیں ہوا ۔ علاج برقی ایک سال تک جاری رہے گا ۔ دو ماہ کے وقفہ کے بعد بھوپال جانا ہوگا ۔

آپ اسلام اور اس کے حقائق کے لذت آشنا ہیں ۔ مثنوی رومی کے پڑھنے سے اگر قلب میں گرمئی شوق پیدا ہو جائے تو اور کیا چاہئے ، شوق خود مرشد ہے ۔ میں ایک مدت سے مطالعہ کتب ترک کر چکا ہوں ۔ اگر کبھی کچھ پڑھتا ہوں تو صرف قرآن یا مثنوی رومی ۔ افسوس ہے ہم اچھے زمانے میں پیدا نہ ہوئے ۔

کیا غضب ہے کہ اس زمانے میں ایک بھی صاحب سرور نہیں

بہر حال قرآن اور مثنوی کا مطالعہ جاری رکھئے ۔ مجھ سے بھی کبھی کبھی ملتے رہئے ۔ اس واسطے نہیں کہ میں آپ کو کچھ سکھا سکتا ہوں بلکہ اس واسطے کہ ایک ہی قسم کا شوق رکھنے والوں کی صحبت بعض دفعہ ایسے نتائج پیدا کر جاتی ہے جو کسی کے خیال میں بھی نہیں ہوتے ۔

یہ بات زندگی کے پوشیدہ اسرار میں سے ہے جس کو جاننے والے مسلمانان ہند کی بد نصیبی سے اب اس ملک میں پیدا نہیں ہوتے ۔ زیادہ کیا عرض کروں ۔

محمد اقبال

اس کے بعد میں برابر حاضر خدمت ہوتا رہا اور استفادہ کرتا رہا ۔ میرے اکتساب و استفادہ کا طریقہ شروع ہی سے کچھ اس قسم کا رہا ہے کہ ابتدائی چند کتابیں تو باقاعدہ سبقاً سبقاً پڑھتا ۔ پھر خود ہی گھر پر مطالعہ کر لیتا اور صرف مشکل مقامات اساتذہ سے دریافت کر لیتا ۔ اس طرح تھوڑے وقت میں زیادہ اکتساب ہو جاتا ہے اور استاد کو بھی زیادہ مغز پاشی کی زحمت نہیں ہوتی۔ یہی معاملہ میرا حضرت علامہ کے ساتھ رہا ۔ میں آپ کی خدمت میں حاضر ہونے سے پہلے اپنے سوالات کی ایک مختصر فہرست بنا لیتا اور حاضر ہو کر یکے بعد دیگرے عرض کرتا اور ان کے ارشادات سے پوری طرح مطمئن ہو کر آگے بڑھتا جاتا ۔ آپ جاوید منزل میں منتقل ہو چکے تھے ، یہ علاقہ ان دنوں میو روڈ

کہلاتا تھا اور اب اقبال روڈ ہے - میں اسٹیشن سے اتر کر اپنے دوسرے کاموں کو موخر کر کے پہلے حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر ہوتا - کبھی پہونچتے ہی حاضری کا شرف حاصل ہو جاتا - اگر کبھی آپ پہلے سے آئے ہوئے کسی ملاقاتی یا ملاقاتیوں سے مصروف گفتگو ہوتے تو علی بخش کی چارپائی پر بیٹھ کر انتظار کرتا - عموماً میں تنہا حاضر ہوتا - کبھی کبھی میرے ساتھ آپ کا کوئی شائق و عقیدت مند میرا دوست بھی شامل ہو جاتا -

میرے سوالات عموماً عمیق قرآنی ، علمی ، ادبی ، تاریخی ، اخلاقی ، حکیمانہ اور صوفیانہ نکات پر مشتمل ہوتے تھے - علامہ ہر سوال کے جواب میں عموماً ایسے ایسے دلائل و شواہد ارشاد فرماتے کہ میرا دامن سوال کوتاہ اور اور ان کی بخشش جواب اتنی وافر ہوتی کہ

دامان نگہ تنگ و گل حسن تو بسیار

گلچین جمال تو ز داماں گلہ دارد

والا معاملہ ہو جاتا - ایک طرف تو وہ مطالعہ و معلومات کا خزانہ تھے، دوسری طرف طویل مرض اور پیرانہ سالی کے باوجود حافظہ اتنا قوی و محفوظ تھا کہ حیرت ہوتی تھی - ہر سوال کا فوری اور شافی جواب مثالیں دے دے کر پوری تفصیل سے سمجھاتے تھے- میں نے کبھی ان کو اکتائے اور تھکے ہوئے نہیں دیکھا- ہمیشہ میری ہی طرف سے سلسلہٴ کلام بند ہوتا اور میں رخصت طلب کرتا تھا - امرتسر پہنچ کر اس صحبت کا خاص قسم کا اثر کئی کئی دن تک مجھ پر قائم رہتا - امرتسری احباب مجھ سے ملاقات کا حال دریافت کرنے کے لیے منتظر رہتے تھے اور مجھ سے علامہ کی باتیں سن کر متاثر ہوتے تھے - اگر میں ان گفتگوؤں کو انہیں دنوں سپرد قلم کر لیا کرتا تو عجیب و غریب معلومات کی ایک کتاب بن جاتی - آج مجھے اپنے اس تساہل پر افسوس ہو رہا ہے - ان کی رحلت کے بعد محمود نظامی مرحوم نے ان کے ملنے والوں کو آمادہ کیا کہ اپنی اپنی ملاقاتوں کے حالات قلم بند کر کے انہیں دے دیئے جائیں- چنانچہ انہوں نے ''ملفوظات'' کے نام سے ایک مجموعہ شائع کیا - مجھے جو کچھ مختصر سا یاد رہ گیا وہ بھی اس مجموعے میں شامل ہے - اس کو پڑھنے والے اندازہ کر سکتے ہیں کہ ان گفتگوؤں میں کیسے کیسے مشکل مسائل اور عمیق نکات ان کی زبان مبارک سے واضح ہو کر سائل کو مطمئن کر دیتے تھے -

یہ تحریر یہاں تک پہونچی تو مجھے اپنی ایک پرانی یادداشت مل گئی جو ماہ اگست ۱۹۳۸ء کو علامہ کی رحلت سے تقریباً تین ماہ بعد سپرد قلم کی گئی تھی - اس کے بعض اقتباسات پیش خدمت ہیں -

مجھے علامہ کی خدمت میں حاضر ہونے میں کچھ دیر ہو جاتی تو صوفی صاحب کے توسط سے خود یاد فرما لیتے ۔ مجھے جب کبھی لاہور جانے کا اتفاق ہوتا تو بالعموم ہر کام سے پہلے جاوید منزل کا رخ کرتا ، گھنٹوں باتیں ہوتیں، مختلف مسائل پر جامع اور سیر کن گفتگو ہوتی ، میں تنہائی میں ملاقات سے لطف اندوز ہونے کے خیال سے عموماً اتوار کی حاضری سے مجتنب رہتا کیوں کہ اتوار کو ملاقاتیوں کا تانتا بندھا رہتا تھا ۔ دوسرے دنوں میں خوب موقع مل جاتا تھا ۔ میں نے آپ کو دور اور نزدیک دونوں طرح سے دیکھا ۔ بے حد مخلص اور درد مند پایا ۔ صبح سے شام تک آپ کی زبان سے جو تقریر ترشح ہوتی تھی اگر وہ قلم بند ہو سکتی تو ہر روز ایک نہایت بلند پایہ ، نہایت دلچسپ اور معلومات پر مبنی کتاب بن جایا کرتی ۔ میں جب ملاقات کر کے آتا تو کئی دنوں تک اسی نشہ میں سرشار رہتا ۔ احباب سے یہی باتیں رہتیں ۔ آخری چند سالہ مرض کے ایام میں آپ کی روح ، مادی اثرات سے بہت کچھ آزاد ہو چکی تھی ۔ آپ کی صحبت میں ایک طالب حقیقت کو وہی حظ حاصل ہوتا تھا جس کی طرف عارف رومی نے توجہ دلائی ۔

یک زمانے صحبتے با اولیا بہتر از صد سالہ طاعت بے ریا

میں نے حضرت علامہ کے وجود میں کیا پایا ؟ ایک با خبر رفیق راہ جو کٹھن منزلوں میں پوری رفاقت کرے ، ایک شفیق بزرگ جو کامل دل سوزی سے حل اشکال کر دے ایک مرشد طریق جو نشیب و فراز جادہ و منزل سے آگاہ ہو ، ایک واقعی ہم خیال جو اس دنیا میں ناپید ہے ۔ ایک محبوب دوست جس کی محبت روز بروز پھلتی پھولتی محسوس ہو ۔ ایک خدا رسیدہ عارف جس کی صحبت میں دنیوی مصائب کا گلا گھٹ جائے ، ایک جامع شرق و غرب فاضل جس کی زنبیل علم و فضل میں ہر سوال کا جواب مہیا ہو ۔ آہ وہ مقام جہاں یہ دولت میسر ہوتی تھی !

ایا منازل سلمیٰ فامن سلماک

اے سلمیٰ کے ٹھہرنے کی جگہو ! تمہاری سلمیٰ کہاں رو پوش ہو گئی؟

آج جو لوگ ان کے ماتم میں پیش پیش ہیں افسوس ہے کہ ان میں سے اکثر ان کی تعلیم کے عملی پہلو کے منکر ہیں۔ قدر دانی یہ نہیں کہ ہم ان کے ماتم میں عظیم الشان جلسے کیا کریں اور طویل مرثیے لکھیں ۔ اگر ہم ان کی روح کو تسکین دینا چاہتے ہیں تو ہمیں ان کی تعلیم کی عملی تبلیغ کرنی چاہئے ۔ ان کا ذوق خود داری ، خلوص ، سوز و گداز ، وسعت مشرب اور بلندیٔ عزائم ہمارا مطمح نظر ہونا چاہیے۔ انھوں نے ایک ہی گیت ہر لے میں گایا ، ایک ہی رمز ہزار طرح سمجھائی ، ایک ہی بات بار بار کہی ، صرف اس لیے کہ ہم سمجھیں ، سمجھ کر متاثر ہوں اور حیوانیت و غلامی کے زندان سے نکل کر انسانیت و آزادی کی روح پرور فضا میں سانس لینے کے قابل ہو جائیں ۔ میں اس گزارش کو علامہ

مرحوم کے ایک مناسب محل شعر پر ختم کرتا ہوں جو عہد جہانگیری میں کہا جاتا تو شاعر پر گوہر و الماس نچھاور کر کے بھی قدر دانی کا حق ادا نہ ہو سکتا ۔ فرماتے ہیں :

بحرفے می توان گفتن تمنائے جہانے را
من از ذوق حضوری طول دادم داستانے را

علامہ کی رحلت پر میرا یہ تاثر ماہ نامہ 'بلاغ' ماہ مئی ۱۹۳۸ء میں شائع ہوا تھا ۔

فقیدالشرق

علامہ سر اقبال رحمتہ اللہ علیہ

۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کی صبح تمام عالم انسانیت کے لیے وہ زہرہ گداز پیام لے کر طلوع ہوئی جس کو تاریخ علم و دیانت میں بیسویں صدی عیسوی کا سب سے بڑا حادثہ تسلیم کیا جائے گا ، عارف رومی سے سات سو سال بعد رفقائے اسلام و انسانیت کو بیدار کرنے کے لیے ایک ''مرد خدا مست'' مبعوث ہوتا ہے جس کی آنکھوں میں آنسوؤں کے بادل امنڈ رہے ہیں ۔ گلے میں فریادیں ابل رہی ہیں ، سینے میں آہوں کے آتشکدے فروزاں ہیں ، وہ اپنی چنگاری سے جہان بارد کی پہنائیوں کو گرما دینا چاہتا ہے ـــــ اقبال ، آہ وہ اقبال جو اس دنیائے دام و دو میں انسانیت کبریٰ کا نمونہ تھا ۔ جو اپنے منتظر فوق البشر (SUPERMAN) کی خود مثال تھا، جس کی صحبت

یک زمانے صحبتے با اولیا
بہتر از صد سالہ طاعت بے ریا

کا صحیح مصداق تھی۔ جس کی خلوت و جلوت' اللہ' محمد، قرآن' حجاز اور بیت العتیق کے روح افروز تذکروں سے معمور تھی، جس نے ہمارے ''رو بتر کستان، قافلے کو اپنی بانگ درا کے جوش' جبریلی بال کی جنبش اور کلیمی ضرب کی صولت سے منزل کعبہ کی طرف رہنمائی کی ـــ آج عظمت انسانی کا یہ مقدس دانہ بڑھنے اور پھلنے پھولنے کے لیے خلوت خاک میں گوشہ نشیں ہوتا ہے ۔ وقت آ گیا ہے کہ ہم اس کی چہل سالہ فریادوں کا مطلب سمجھیں اور اس کی حقیقی زندگی سے جو اب شروع ہے' بہرہ اندوز ہوں ۔

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق
ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما

اقبال کا فلسفۂ مذہب*

ڈاکٹر منظور احمد

وقت مختصر ہے اور بات لمبی - بات لمبی ہونے کی دو وجہیں ہیں - ایک یہ کہ بات اقبال کے فلسفے سے متعلق ہے اور اقبال کے حوالے سے ہر بات میں قول اقبال حرف آخر سمجھا جاتا ہے - اب اگر کوئی اپنی محدود فہم کے مطابق اس کو حرف آخر سمجھنے سے قاصر ہو تو اتنی بات کہنے کے لئے کہ وہ اقبال کے علم ، اور اس کی عظمت کا انکاری نہیں ہے اس کو نہ صرف ایک لمبی تمہید کی ضرورت پڑتی ہے - بلکہ بات بھی لپیٹ کر کہنی پڑتی ہے - اب اگر آپ فی الوقت اس ایک جملے کو لمبی تمہید متصور فرما لیں اور مجھے اس بات کی بھی اجازت مرحمت فرمائیں کہ میری فہم ناقص میں فلسفۂ اقبال سے متعلق جو چند اہم باتیں ہیں ان کو میں بے لاگ لپیٹ پیش کر دوں تو نہ صرف یہ کہ یہ میرے اوپر کرم فرمائی ہوگی ، بلکہ اقبال کے فلسفے کو سمجھنے ، اور اس کے کلی مقاصد کو آگے بڑھانے میں ایک مثبت قدم بھی ہوگا - اقبال نے اپنے کلام کو حرف آخر بنا کر پیش نہیں کیا اور اس کا مقصد یہ کبھی نہ تھا کہ فکر کی ترقی رک جائے ، اور اگر ، اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کا کوئی نیا پہلو سامنے آئے تو محض یہ سمجھ کر کہ یہ اقبال کے فلسفہ سے میل نہیں کھاتا اس کا انکار کر دیا جائے -

بات لمبی ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ فلسفہ اور مذہب سے متعلق کوئی بات مختصراً نہیں ہو سکتی - اختصار ابہام رکھتا ہے اور ابہام قابل اعتراض چیز ہے - فلسفیانہ اور مذہبی تصورات کی تاریخ میں اس ابہام نے بسا اوقات انسانی فہم کو حیرت کے طلسم کدوں میں گم کر کے اس کو فہم عام کی راہ سے ہٹا دیا ہے - اور طرفہ تماشا یہ ہوا ہے کہ حیرت کی ظلمت کو فلسفیانہ معرفت کا سمندر سمجھ کر عقلی موشگافیوں کے خزف ریزوں کو ذہن رسا کی آخری منزل بنا لیا گیا ہے - اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اگرچہ بات میں بات پیدا ہوتی گئی لیکن مسائل الجھتے گئے ہیں - بڑے بڑے فلسفیانہ نظاموں کے تار ہائے عنکبوت میں انسانی فہم ایک مکھی کی مانند اپنے آپ کو بے بس محسوس کرتی رہی ہے - یہاں یہ اقرار بر محل ہوگا کہ اقبال ، تاریخ فکر اسلامی کے ان چند مفکرین میں سے ہیں جن کی نظروں نے اس حقیقت کو پایا اور اپنے کو عقل محض کے اس جال سے آزاد کرانے کی کوشش کی -

---

* یہ مقالہ اقبال اکادمی کے زیر اہتمام یوم اقبال ۱۹۷۳ء کے موقع پر پڑھا گیا -

اسلام میں فلسفہ کی تاریخ پر اگر آپ نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ اسلامی فلسفہ بنیادی طور پر فلسفہ مذہب ہے۔ معتزلہ اور اشاعرہ سے لے کر فارابی، ابن سینا، غزالی، ابن رشد، محی الدین ابن عربی، سہروردی مقتول، غرض فلسفہ کا کوئی بھی نقطہ نظر ہو، یا کسی فلسفی کا کلام ہو، سب کا بنیادی مسئلہ مذہب رہا ہے۔ اور علم فلسفہ کے باقی تمام شعبے مثلاً منطق، ما بعد الطبعیات، اخلاقیات وغیرہ ایک بنیادی مذہبی نقطہ نظر سے منسلک رہے ہیں۔ اور بحث و تمحیص میں ان کی حیثیت ثانوی، یا آلاتی Instrumental رہی ہے۔ یہ بات کوئی اسلامی فلسفہ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ مغرب کا فلسفہ جدید بھی جس کا بانی ڈیکارٹ سمجھا جاتا ہے۔ بڑی حد تک مذہبی فلسفہ رہا ہے۔ اگرچہ مغربی فلسفہ کی ایک خصوصیت یہ بتائی جاتی ہے کہ اس نے اپنے کو مذہبی معتقدات سے آزاد رکھنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس میں اسے مکمل کامیابی نصیب نہیں ہوئی۔ یہ بیسویں صدی کے فلسفہ کی عمومی خصوصیت ہے کہ اس میں فلسفہ اور مذہب کے دائرہ کار واضح طور پر علیحدہ نظر آتے ہیں۔ اور اسی کے حوالے سے میں نے اسلامی فلسفہ کو بنیادی طور پر فلسفہ مذہب کے زمرے میں شامل کیا ہے۔

اسلام میں فلسفہ مذہب کی یہ کہانی علم کلام سے شروع ہو کر کندی، راوندی اور رازی کے فلسفیانہ نظاموں کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہی فلسفہ مذہب فارابی اور ابن سینا میں نوفلاطونیت کی اور اخوان الصفا میں فیثا غورثی فلسفہ کی ایک نئی تعبیر بنتا ہے۔ یہی فلسفہ مذہب الہیات اور اخلاقیات میں داخل ہو کر ابن مسکویہ، ابوحیان توحیدی اور یحیٰی بن عدی کے ہاتھوں ایک نئی فلسفیانہ تہذیب بن کر دسویں صدی میں ابھرتا ہے۔ اشاعرہ کا فلسفہ بالعموم اور غزالی بالخصوص نوفلاطونیت کی نئی تعبیر کو رد کر کے وجدانی فلسفہ کی بنیاد فراہم کرتے ہیں لیکن بالآخر سہروردی مقتول، اور محی الدین ابن عربی کی صوفیانہ مابعد الطبعیات میں دوبارہ نوفلاطونی اجزا اور وجدان کا ایک نیا مرکب ترتیب پاتا ہے۔ ابن تیمیہ، ابن خلدون، رازی، نسفی، جرجانی حقیقت پسندی اور فہم عام کے بھروسہ پر الہیات کی تشکیل جدید کی کوشش میں مصروف نظر آتے ہیں اور بالآخر جنوبی ایشیا میں اقبال، افغانی اور سید احمد خاں کی تجدیدی کوششوں میں ایک نیا فلسفہ مذہب ثمربار ہوتا ہے۔

ناموں کی اس مختصر کہانی کو سنانے کا منشا یہ تھا کہ آپ یہ سمجھ لیں کہ تاریخ فلسفہ اسلام میں مفکرین اور صوفیا دونوں نے مختلف ادوار کے مزاج کے مطابق نئے نئے علم کلام، اور طریق استدلال برتنے کی کوشش کی ہے اور ان سب کا مطمع نظر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایک طریق استدلال مذہب کا جواز فراہم کرنے سے قاصر رہے تو اس کی جگہ نیا طریق استدلال استعمال ہو سکتا ہے۔ مذہبی صداقت اٹل ہے، طریق استدلال نہیں اور کسی طریقے کی ناکامی سے حقیقت

کا بطلان نہیں ہوتا، صرف پائے استدلال کا چوبیں ہونا معلوم ہو جاتا ہے ۔ معتزلہ کی روکھی عقلیت پسندی نے اگر ابن سینا کی نوفلاطونیت کے لئے راہ چھوڑی تو اس سے یہ بات ضرور ثابت ہوئی کہ استدلال کا وہ چلن جو کسی وقت فہم انسانی کے لئے قابل قبول تھا اب اجنبی ہو گیا ہے اور اگر ابن سینا کی نوفلاطونیت کو غزالی کی تہافہ کے ہاتھوں زک پہونچی تو اس سے یہ ضرور ظاہر ہوا کہ مسلمانوں کے علمی شعور نے فہم مذہب کی ایک نئی راہ کھول دی ہے۔ اس سے انکار نہیں ہے کہ ایک ہی وقت میں دو متحارب طریق استدلال کا چلن بھی رہا ہے اور ان کے پس پشت یا تو مذہب کی ماہیت اور تعبیر سے متعلق دو مختلف نقطہ ہائے نظر یا دو متضاد سیاسی موقف کار فرما رہے ہیں - لیکن فکر اسلامی کے اس تاریخی اتار چڑھاؤ میں مذہبی تعبیریں اور فلسفے مرکزی کردار ادا کرتے رہے ہیں ۔ یہاں تک کہ غیر مذہبی میدانوں میں نئے انکشافات ، یا منطق و ریاضیات میں فکر کی نئی راہوں کی دریافت بھی ان مفکرین کے بنیادی مسائل کی بہ نسبت ضمنی رہی ہے۔ وہ مسائل جن کا کوئی رشتہ مذہبی فکر سے نہ ہو عام طور پر مسلمان مفکرین کے لئے مقصود بالذات نہیں رہے ہیں ۔

فکر اسلامی کے اس پس منظر کے بغیر اقبال کے فلسفہ کو سمجھنا مشکل ہے ۔ اور یہاں ضمناً میں یہ بھی عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ فکر اسلامی کی تاریخ کا ایک روشن پہلو اس کا تدریجی ارتقا ہے ۔ یہاں فکر نے روایت پسندی اور نقل پر قناعت کرنے کی بجائے ، تخلیقی قوتوں کو کام میں لا کر اپنے لئے نئی راہیں کھولی ہیں اور اس طرح اپنی نشو و نما جاری رکھی ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ فکر کی یہ نشو و نما ، یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے بعد یا تو یک طرفہ رہ گئی ، یا پھر ٹھٹھر گئی لیکن اس کے باوجود فکر میں اسلاف پرستی کی روایت زیادہ دیر تک نہ چل سکی - ہندوستان میں تصوف کے مستحکم نقطۂ نظر پر اقبال کی تخلیقی تنقید اس کی ایک روشن مثال ہے ۔ اور تخلیقی تنقید کی اس ریت کو آگے بڑھانا اقبال کے پرستاروں کا فرض عین ہے ۔

فلسفۂ مذہب پر اقبال کی بنیادی کتاب اسلام میں الہیات کی تشکیل جدید ہے ۔ اگرچہ فلسفیانہ خیالات اقبال کی شاعری میں بھی موجود ہیں ، لیکن شاعری کسی فلسفیانہ فکر کے علم کا معتبر ذریعہ نہیں ہے ۔ شاعری میں ابہام کا سحر انسان کے جذبات اور شعور کو ایک راہ پر تو لگا سکتا ہے ۔ لیکن فہم انسانی کو تضاد کا شکار بنا دیتا ہے ۔ اب یہ بات دوسری ہے کہ تشکیل جدید نثر کی کتاب ہونے کے باوجود مبہم ہے اور اس ابہام کی بڑی وجہ اس کے بیان کا عموم اور وسعت ہے ۔ اس کتاب کے صفحات میں اقبال ایک موضوع سے دوسرے موضوع کی طرف اس سرعت سے جاتے ہیں کہ قاری کو دونوں موضوعات کے درمیان رشتہ تلاش کرنا دشوار ہو جاتا ہے ۔ اس پر طرہ یہ کہ ایک نقطہ کے ثبوت میں قدیم و جدید ، مشرق و مغربی مفکرین کی اتنی سندیں لاتے ہیں کہ انسان ان کی طرفگی میں

گم ہو جاتا ہے ۔ مثلاً ایک جگہ چھ صفحوں کے مابین ، برکلے ، وھائٹ ھیڈ ، آئن سٹائن ، رسل ، زینو ،نیوٹن ، الاشعری ، ابن حزم ، برگسان ، کینٹر ، اور اوسنپسکی جیسے مختلف اور متضاد فلسفیوں کے نام لیے گیے ھیں ۔ اگر ان فلسفیوں کے تفصیلی حوالے بھی موجود ہوتے تو شاید فہم میں آسانی ہو جاتی لیکن اس کے برخلاف مشکل میں اضافہ کا ایک اور سبب یہ ھو جاتا ھے کہ دوسرے ھی لمحے وہ مفکرین جو کسی ایک بات کی سند تھے ، تضاد بیانی کا شکار بتلائے جاتے ھیں ۔ اس قسم کے طرز بیان سے بعض اوقات یہ دھوکا ھو سکتا ھے کہ استدلال کی کمزوری کو دوسروں کی سند یا زور بیان سے سہارا دیا جا رھا ھے ۔ اس انتخابی طرز فکر اور طرز تحریر کی وجہ سے اقبال کی بنیادی فکر کے خد و خال کا تعین مشکل ھو جاتا ھے ۔

اسلام میں الٰہیات کی تشکیل جدید کا مرکزی خیال ، جدید فکر کی مدد سے مذھب کا جواز مہیا کرنا ھے ۔ اقبال کے نزدیک یونان سے مستعار خالص عقلیت پسندی اور نو فلاطونیت سے مستعار متصوفانہ مابعد الطبیعیات اس کام کو سرانجام نہیں دے سکتے ۔ معتزلہ اور ابن رشد کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ انہوں نے عقل پر ضرورت سے زیادہ بھروسہ کیا اور نتیجتاً اس کنکریٹ تجربہ سے اغماض برتا جو سائنسی اور مذھبی علم کی بنیاد ھے ۔ اس کے برخلاف غزالی فلسفیانہ تشکیک کو مذھبی علم کی تاسیس میں داخل کر کے اس نتیجہ پر پہنچے کہ محدود فکر مطلق کا ادراک نہیں کر سکتی ۔ اقبال کے نزدیک یہ دونوں نقاط نظر ایک غلط مفروضے سے اپنے فلسفوں کی ابتدا کرتے ھیں اور یہ مفروضہ عقل محدود ، اور خدائے مطلق کے دو قطبینی اور منطقی طور پر ایک دوسرے سے آزاد تصورات کا صحیح تسلیم کرنا ھے ۔ اگر عقل انسانی ان معنوں میں محدود ھے جو اس مفروضہ میں شامل ھیں تو فلسفیانہ دشواریاں ضرور پیدا ھوں گی ۔ اولاً غیر محدود یا مطلق کی ماھیت جو اس مفروضے کو ماننے سے لازم آتی ھے اس واقعہ میں صحیح نہیں ھے ۔ یہ مفروضہ مطلق کو ایک محیط حقیقت تسلیم کرتا ھے جو صرف اعیان و شیون کے واسطے ، محدود تعقلات کی صورت میں انسانی عقل کی گرفت میں آ سکتی ھے ۔ یہ محدود تعقلات یا شیون کثیر ھیں اور درجات تعقل میں مطلق کے ساتھ ایک خاص ربط اور سلسلہ رکھتے ھیں ان شیون اور اعیان کے مشمول یہ کلی حقیقت ازلی اور ابدی ھے البتہ ھماری فہم اس کو زمان و مکان کی حد بندیوں میں ھی دیکھ سکتی ھے ۔ حقیقت کاملہ اور عقل انسانی کا یہ تصور جو تصوریت کے فلسفہ کی جان ھے کائنات کے ایک تکمیل شدہ وجود کا نقشہ پیش کرتا ھے جس کا احاطہ انسانی علم ، کلی طور پر نہیں کر سکتا ۔ حقیقت کا یہ نقشہ اقبال کے نزدیک قرآن کے دیے ھوئے تصور سے میل نہیں کھاتا ۔ اگرچہ بظاھر ایسا محسوس ھوتا ھے کہ قرآن ایک تخلیق شدہ کائنات کا تصور پیش کرتا ھے جس میں ایک عقلی نظام کار فرما ھے اور اس کی تفصیلات پہلے سے لوح محفوظ میں درج ھیں ۔ لیکن اگر دیدہ ریزی سے قرانی فکر کا مطالعہ

کیا جائے تو صورت حال مختلف نظر آتی ہے ۔ مسلمان مفکرین نے نوفلاطونیت یا یونان کی استخراجی منطق کے زیر اثر اس نقشہ کو اس انداز سے اپنایا ہے کہ اب یہ بدیہی سا معلوم ہونے لگا ہے - لیکن یہ فہم کا فریب ہے ۔ صحیح قرآنی تصور یہ ہے کہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے بلکہ ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے اور ابھی مراحل تکمیل میں مصروف ہے ۔ تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں ، بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت میں مضمر ہے ۔ اس کائنات کی سب سے زیادہ فعال ہستی انسان کی ہے اور وہ خدائے فعال کے ساتھ تکمیلی مراحل طے کرنے میں ایک مددگار کا درجہ رکھتی ہے اور اس طرح حقیقت میں مضمر استعدادوں کو بروئے کار لانے میں انائے مطلق کی شریک کار ہے ۔

اس دقیق حرکی عمل کا شعور انسان کو مذہبی تجربہ میں ہوتا ہے ۔ اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ نوعی طور پر دوسرے تجربات سے مختلف نہیں ہے ۔ اس لئے کہ اس تجربہ میں ہر تجربہ کی طرح دو پہلو پائے جاتے ہیں ۔ ایک درونی دوسرا بیرونی ۔ درونی اعتبار سے اس میں وجدانی تجربوں کی طرح ایک قسم کی سریت اور موضوعیت پائی جاتی ہے ۔ بیرونی جہت میں یہ حسی تجربہ کی مانند وقوف اور ادراک کا حامل ہوتا ہے ۔ اقبال کے نزدیک کوئی تجربہ ان دو جہتوں سے خالی نہیں ہوتا ۔ ولیم جیمس کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ اس نے مذہبی تجربہ کو وقوف سے عاری قرار دیا ۔ اور اس لئے مذہبی تجربہ صداقت کا معیار صرف نتائج پر مشتمل ٹھہرا ۔ اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ کے وقوفی اور ادراکی پہلو کی وجہ سے اس کو فلسفیانہ اور فکری طریقوں سے بھی پرکھا جا سکتا ہے ۔ اگرچہ یہ طریقے روایتی فلسفیانہ طریقوں سے مختلف ہوں گے ۔ اقبال ثبوت خداوندی کی تینوں روایتی دلیلوں کو رد کر دیتا ہے اس لئے کہ یہ دلیلیں فکر اور وجود کی دوئی پر ختم ہوتی ہیں اور خدا کے وجود کو ثابت کرنے سے قاصر رہتی ہیں ۔

یہ بات کہ مذہبی تجربہ میں وقوف اور ادراک کا عنصر شامل ہوتا ہے ایک اہم بات ہے اور اس کے متعلق میں آگے چل کر کچھ عرض کروں گا ۔ خدا کے وجود کے لئے اقبال اس مذہبی تجربہ کو بنیاد قرار دیتا ہے اور قرآن کی اس آیت میں کہ، وہ اول ہے ، وہ آخر ہے ، وہ ظاہر ہے وہ باطن ہے ۔ اس نقطہ نظر کی حکمت کا سراغ تلاش کرتا ہے لیکن اس سراغ کو راست طریقے پر استعمال کرنے کی بجائے وہ خدا کے وجود تک پہونچنے کے لئے ایک پیچیدہ راستہ اختیار کرتا ہے جو برکلے ، وھائٹ ہیڈ ، رسل ، آئن سٹائن ، اور برگسان کے فلسفوں سے گزرتا ہے ۔ اس لئے کہ اقبال کے نزدیک یہ تمام فلسفے مادیت محضہ کے منکر ہیں - اضافیت، ارتقا ، یا دوسرے سائنسی تصورات کو اقبال جوں کا توں تسلیم نہیں کرتا ۔ مثلاً برگسان کے تخلیقی ارتقا کا تصور اس لئے قابل قبول نہیں ہے کہ اس میں مقصدیت ناپید ہے ۔ برگسان مقصدیت کو غلطی سے جبریت کا ہم معنی سمجھتا ہے ، اگرچہ اقبال کی نظر میں مقصدیت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ارتقا کی صرف ایک

ہی راہ متعین ہے اور باقی راہیں مسدود ہیں ۔ ارتقا کے قرآنی تصور سے یہ بات ثابت نہیں کہ یہ کائنات ایک سوچے سمجھے منصوبہ کے مطابق زمانہ میں ظاہر ہو رہی ہے ۔ برگسان کے مرور محض کے تصور سے اقبال کو حقیقت کی اصلی ماہیت کے بارے میں ایک اشارہ ملتا ہے اور وہ اس کو ایک روحانی اصول یا خودی کی حرکت سے تعبیر کرتا ہے جو متواتر اپنی معرفت کے مدارج طے کرتی ہوئی زمانے میں اپنے آپ کو ظاہر کر رہی ہے ۔ یہ زمانہ عددی زمانہ نہیں ہے بلکہ انا کی درونی حرکت محض کا نام ہے اور جس کے ذریعہ انائے مطلق کی تخلیقی صفات کا کا اظہار ہو رہا ہے ۔ یہ اظہار فطرت میں دیکھا جا سکتا ہے ۔ اور اس فطرت کا انائے مطلق یا ذات الہی سے وہی رشتہ ہے جو انسانی سیرت کا انسانی ذات کے ساتھ ہے ۔

عصر جدید کے یہ سائنسی اور فلسفیانہ نظریات جو خدا کو تخلیقی ارادہ یا قوت کے مماثل قرار دیتے ہیں اقبال کے نزدیک اشعری الہیات کی سالماتی صدفیت کی صدائے باز گشت ہیں ۔ اشاعرہ کائنات کو جواہر کا ایک متعین نظام نہیں سمجھتے بلکہ اس کو متواتر تخلیق ہونے والے سالموں کی ایک رو قرار دیتے ہیں ۔ اسلام کی رو سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے اقبال اشاعرہ کے اس سالماتی نظام کو روحیات monadology کے انداز پر تعمیر کرتے ہیں جس کی مثال لائنز کے فلسفہ میں ملتی ہے ۔ اس طرح کائنات ان گنت روحیوں ، یا روحانی سالموں پر مشتمل ہے اور ہر سالمہ ایک خودی، ایک انا ، یا ایک ذات ہے اور ہر سالمہ کا درجہ اس کے شعور کی مقدار سے متعین ہوتا ہے ۔ گویا جو ذات جتنی زیادہ خود شناس ہوگی ، کمال کے اتنے ہی زیادہ بلند درجے پر فائز ہوگی ۔

اقبال کا یہ تصور کائنات اگرچہ اشاعرہ کے فلسفے سے ماخوذ ہے ، لیکن یہ بعینہ اشاعرہ کا نقطۂ نظر نہیں ہے ۔ اشاعرہ کے نزدیک نفس یا ذات حادث ہے اور اقبال کو اس کے حدوث سے انکار ہے ۔ اقبال کا روحانی سالمہ ایک سادہ، بسیط، غیر منقسم، اور ناقابل تبدل جوہر روح ہے ۔ جو انسان کے ذہنی اور شعوری افعال کا مرکز ہے ۔ اقبال کے نزدیک فکر اسلامی میں اس فلسفہ کا علمبردار غزالی ہے ، اس نقطۂ نظر میں جسم و جان کی مصنوعی دوئی ختم ہو جاتی ہے ۔ اور اس طرح انائے محدود ، انائے مطلق کی ایک جہت بن کر فطرت میں ظہور پذیر ہوتی ہے ۔ قرآن کی اول و آخر و ظاہر و باطن والی آیت کا بھی مطلب ہے اور حلاج ، بسطامی جیسے صوفیا نے اپنی شطحیات میں اسی حقیقت کا اظہار کیا ہے ۔

اقبال کے فلسفۂ مذہب کا یہ ایک مختصر ترین خاکہ ہے اور ظاہر ہے کہ اختصار کے ابہام سے خالی نہیں ہے ۔ میں یہ سمجھ کر کہ اس میں ترمیم اور صحت کی گنجائش موجود ہے ، مذہبی تجربہ کے بارے میں اقبال کے نقطۂ نظر پر چند معروضات پیش کرنا چاہتا ہوں لیکن اس سے قبل ، ضمناً ایک بات اقبال کے مجموعی فلسفے کے بارے میں بھی عرض کرنا پسند کروں گا :-

عصر جدید کے تقریباً تمام اسلامی مفکرین کی نظر سے مذہب کا ایک بہت اہم پہلو اوجھل رہا ہے اور وہ مذہب کی تاریخی وسعت یا عالمگیری کا صحیح مفہوم ہے۔ انہوں نے اسلام کی تعبیر کسی ایک زمانے کے افکار کی روشنی میں کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ غالباً اس لئے کہ ہر زمانے کے عقلی طور طریقے اس زمانے میں عالمگیر صداقت کے حامل سمجھے گئے ہیں۔ اقبال کے فلسفہ میں بھی یہ رجحان موجود ہے۔ حقیقت کے اسلامی تصور سے بحث کرتے ہوئے اقبال اسلام کے روایتی موضوعات کو اکثر خالص ہیگلی یا برگسانی تصورات سے تعمیر کرتے ہیں اور ان تصورات کا جو رشتہ وہ قرآنی آیات سے ملاتے ہیں وہ اکثر بعید از قیاس ہوتا ہے۔ آزاد خیال مفسرین کی طرح اپنے طریق تفسیر میں وہ قرآنی آیات کو ان کے سیاق کے علی الرغم دیکھتے ہیں اور اس بارے میں وہ ہندوستان کے بعض دوسرے مفسرین مثلاً سید احمد خان وغیرہ سے مختلف نہیں ہیں۔ اگرچہ اسباب نزول وحی کا اصول وحی کے معنوں کو ایک خاص واقعے یا زمانے سے منسلک کر دیتا ہے لیکن اس اصول کو بالکل نظر انداز کر دینے سے تاویلات کا ایک ایسا سلسلہ شروع ہوتا ہے جو انسانی ذہن کی نکتہ آفرینیوں کے اعتبار سے تو قابل تعریف ہو سکتا ہے لیکن مذہب کے بنیادی مقاصد اور تصورات سے اس کا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے اور نتیجۃً میں مذہب کی بجائے ایک فلسفیانہ نظام پیدا ہو جاتا ہے۔ صوفیا، اور اسماعیلی فرقے نے خاص طور پر ان تاویلی کوششوں میں نمایاں مقام حاصل کیا ہے لیکن امت مسلمہ نے بحیثیت مجموعی اس کو استحسان کی نظر سے نہیں دیکھا ہے۔ موجودہ زمانے میں بھی عقلیت یا سائنسی تحقیقات کی روشنی میں وحی کی مختلف تاویلات ہو سکتی ہیں، لیکن اگر اس کوشش کو وحی کے بنیادی مقصد سے آزاد کر دیا گیا، اور کسی زمانے کی سائنسی یا فلسفیانہ فکر وحی کے مترادف قرار دی گئی تو مذہب کی صداقت اس فلسفیانہ یا سائنسی فکر کی صداقت کی پابند ہو جائے گی، چاہے ان سائنسی صداقتوں کے ساتھ قدیم مفکرین مثلاً ارسطو، اور بطلیموس کی سند ہو یا جدید مفکرین مثلاً نیوٹن، اڈنگٹن اور آئن سٹائن کی۔

اب چند باتیں میں اس مذہبی تجربہ کے متعلق کہنا چاہتا ہوں جس کو اقبال نے اسلامی الہیات کی تشکیل جدید کی بنیاد قرار دیا ہے۔ میں نے عرض کیا تھا کہ اقبال نے مذہبی تجربہ میں وقوف کے عنصر کو شامل کر کے اس میں ایک نئی جہت کا اضافہ کیا ہے۔ اس کی مثال عام طور پر تاریخ فلسفہ میں نہیں ملتی۔ جہاں تک حسی تجربہ کا سوال ہے اس میں وقوف کے عنصر کو آسانی سے ذہن کی کیفیات سے جدا کیا جا سکتا ہے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس تجربہ کے عوامی عنصر کو، جس کی توثیق دوسرے لوگوں کے تجربہ سے ہو سکتی ہے، معروضی، یا وقوفی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اور اس کے احساسی پہلو کو ذاتی کہا جا سکتا ہے۔ احساسی پہلو کی تفہیم کسی حد تک عوامی تجربہ سے اخذ شدہ

تعقلات کی مدد سے ہو سکتی ہے ۔ مذہبی تجربہ اس قبیل کا تجربہ نہیں ہے ، اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ تجربہ بنیادی طور پر حسی اور اختیاری تجربہ بن جاتا اور مذہبی حقائق حسی اور اختیاری حقائق کا درجہ پاتے اور علوم حسی اور مذہب میں کوئی فرق باقی نہ رہتا ۔ یہ بات صحیح نہیں ہے ، جیسا کہ اقبال کا منشا معلوم ہوتا ہے ۔ کہ مذہبی تجربہ میں احساس کا نتیجہ زیادہ ہوتا ہے اور حسی تجربہ میں وقوف کا ، اور یہ کہ دونوں تجربات میں نوعیت کا نہیں بلکہ درجات کا فرق ہے ۔ اس نقطۂ نظر کی غلطی عوامی اور ذاتی تجربہ کی ماہیت پر غور کرنے سے واضح ہو جاتی ہے ۔ عوامی تجربہ کی منطقی ضروریات ، ذاتی تجربہ کی ضروریات سے قطعاً مختلف ہیں ۔ ذاتی تجربہ میں اگر کوئی وقوف معروض ہو بھی تو اس کی نوعیت ذہنی ہی ہو سکتی ہے اور اگر اقبال کا منشا بھی یہی ہے کہ مذہبی تجربہ کا معروض وقوف ذہنی ہے تو پھر وہ ان روایتی عقلیت پسندوں میں شامل ہو جاتے ہیں جن پر وہ معترض ہیں ۔ فکر اور وجود کی وحدت جس کے اقبال خواہاں ہیں صرف ایک کلی تصوراتی فلسفیانہ نظام کے ذریعہ ممکن ہے یا پھر صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے ذریعے اور یہ دونوں نظام اقبال کے میلان طبع کے خلاف ہیں ۔ ان فلسفیانہ نظاموں کے علاوہ مذہبی تجربہ میں وقوف کا عنصر داخل سمجھنے سے تجربہ کے معروض کا حقیقی وجود ثابت نہیں ہوتا ۔ مذہبی تجربے سے متعلق ہابس نے یہ بات ذرا شدت کے ساتھ اس طرح کہی ہے :-
اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ خدا اس سے ہمکلام ہوا ہے اور میں اس بارے میں شک کروں تو میری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ وہ اپنی بات کو درست ثابت کرنے کے لئے مجھے کونسی دلیل دے سکتا ہے ۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ خدا نے مجھ سے خواب میں کلام کیا ہے تو یہ اس بات کے مترادف ہے کہ اس نے خواب دیکھا ہے کہ خدا اس سے کلام کر رہا ہے ۔ اگر قادر مطلق خدا کو کسی انسان سے خواب ، مکاشفہ ، آواز ، یا الہام کے ذریعہ کلام کرتا بھی ہو تو بھی ایسا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا جا سکتا کہ واقعتاً خدا نے ایسا کیا ہے ۔ اس لئے کہ یہ بھی امکان ہے ایسا دعویٰ کرنے والے سے سہواً ہوا ہو ، یا وہ جھوٹ بول رہا ہو ۔

مسئلہ یہاں مذہبی تجربات کے وقوع یا عدم وقوع کا نہیں صرف یہ ہے کہ مذہبی تجربات منطقی طور پر ذاتی ہوتے ہیں اس لئے ان کی توثیق ناممکن ہے ۔ اگر اقبال کا یہ کہنا کہ یہ تجربات وقوف رکھتے ہیں اور فکری اور فلسفیانہ بنیادوں پر ان کے معیارات کو متعین کیا جا سکتا ہے درست ہوتا ، تو ان تجربات کی توثیق ممکن ہوتی ۔ اور یہ صرف نتائج کی مدد سے نہیں بلکہ ایسے عوامی معیارات سے جانچے جانے کے قابل ہوتے جیسے کہ حسی تجربات ہوتے ہیں ۔

حسی تجربات کے عوامی ہونے ، اور ان میں معروضات کا وقوف موجود ہونے ، اور اس کے برخلاف مذہبی تجربے کے ذاتی ہونے ، اور اس میں معروض

کا وجود ذہنی ہونے کا ایک ادلیٰ ثبوت وہ بیانات اور عقائد ہیں جو مذہبی تجربہ سے حاصل ہوتے ہیں ۔ مذہبی تجربات جن عقائد کا جواز مہیا کرتے ہیں وہ بڑی حد تک کسی زمانے کے ماحول ، اشخاص کے تاریخی پس منظر ، اس زمانے میں رہنے والوں کی آرزوؤں اور امنگوں اور محرومیوں کے آئینہ دار ہوتے ہیں ۔ یہ مذہبی تجربات جن عقائد کا جواز فراہم کرتے ہیں ، وہ زمانے اور مقام کے بدلنے کے ساتھ بدل جاتے ہیں اور بعض اوقات آپس میں متضاد بھی ہوتے ہیں ۔ مذہبی تاریخ میں یہ بات بڑے اچنبھے کی ہوگی ، اگر ہندوستان کے کسی رشی منی کو ڈلفی سے الہام ملنے لگے ، یا کسی مسلمان کو مقدس مریم عمہ وقت اپنی ہدایات کے نور سے راستہ دکھائے ۔ اب جو بات اقبال ، ولیم جیمس کے تتبع میں مختلف مذہبی تجربات کے مشترک عوامل کی کرتے ہیں ، اس کا زیادہ تر تعلق کیفیت ذہنی سے ہے ، ان عقائد سے نہیں جو قضیوں کی شکل میں ، اس تجربہ سے تشکیل پاتے ہیں ۔

میرے کہنے کا منشا یہ نہیں ہے کہ اقبال کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے مذہب کی بنیاد مذہبی تجربہ پر رکھی ہے ۔ مذہب موضوعی تجربات پر بھی مبنی ہو سکتے ہیں ۔ لیکن موضوعی تجربات سے فکری اور فلسفیانہ طریقے پر یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا ، جیسا کہ اقبال نے کوشش کی ہے ، کہ یہ تجربات معروضی حقائق کے آئینہ دار ہیں یا ان کا سبب اس واقعہ میں اسی طرح موجود ہے جس طرح وقوفی حسی تجربوں کا ہوتا ہے ۔ یہ جو میں نے عرض کیا کہ مذہب کی بنیاد مذہبی تجربوں پر بھی رکھی جا سکتی ہے ، اس سے میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ کوئی مضبوط بنیاد ہے ۔ ولیم جیمس ، اگرچہ ان مذہبی تجربات کے وقوفی پہلو کا قائل نہیں ہے اور صرف ان تجربات کے اچھے نتائج کی مدد سے ان حقائق کا اثبات کرتا ہے جو مذہبی تجربات میں شامل سمجھے جاتے ہیں لیکن یہ طریقہ بھی یقینی طریقہ نہیں ہے ۔ اس کی ایک خامی تو یہ ہے کہ مذہبی حقائق مثلاً وجود خدا کی تعریف صرف اس طرح ہو سکتی ہے کہ خدا کو ان تجربات کا عین قرار دیا جائے لیکن دنیا کا کوئی مذہب بھی وجود خدا کو محض موضوعی وجود بنانے کو تیار نہ ہوگا ۔ ترقی یافتہ مذاہب کا خدا تنزیہی اور تشبیہی دونوں صفات رکھتا ہے ، اور اسلام کا عمومی مسلک تشبیہی سے زیادہ تنزیہی رہا ہے ۔ اس لئے خدا کے وجود کو تجربہ کی حد بندیوں میں محصور نہیں کیا جا سکتا ۔

ہر اُس فلسفی یا مفکر کے لیے جو مذہبی تجربہ کو مذہبی حقائق کی شہادت بنا کر پیش کرنا چاہتا ہے یہ سوال بڑا اہم ہے کہ کب اور کس طرح اس شہادت کو بنیاد بنا کر ہم مذہبی حقائق کے معروضی ہونے کو ثابت کر سکتے ہیں ۔ میرا خیال ہے کہ اس قسم کی کوشش کا کوئی امید افزا نتیجہ برآمد ہونے کی توقع بہت کم ہے اور اسی لیے اکثر مفکرین نے خدا کے وجود کے لیے مذہبی

تجربہ کی شہادت پر مبنی ایک آزاد اور مستحکم جواز کے حصول کی کوشش ترک کر دی ہیں ۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ علم اور ایمان کے تصورات سے پیدا شدہ قضیوں کو جانچنے کے معیارات منطقی طور پر الگ ہیں ۔ مذہبی تجربہ شخصی ایمان کی بنیاد بن سکتا ہے ، اور اس تجربہ سے پیدا شدہ قضیات کسی شخص کے عقیدے کا جز ہو سکتے ہیں لیکن اس کے علم کا نہیں ۔ یہ سوال کہ کیا یہ قضایا صادق ہیں یا کاذب ایک علمی سوال ہے جس کا اطلاق ان قضایا پر نہیں ہوتا ۔ اس بات کی وضاحت میں اس طور پر بھی کر سکتا ہوں کہ غلطی کی بنیادی وجہ یہ رہی کہ مذہبی تجربہ سے متعلق علمی سوالات کو اور مذہبی تجربہ رکھنے والے کی سوانح حیات سے متعلق سوالات کو ایک سمجھا گیا ہے ۔ یہ بات کہ کسی شخص کو مذہبی تجربہ میں خدا کا عرفان ہوتا ہے اس کی سوانح سے متعلق ہے ' اس کے معاشرتی اثرات مرتب ہو سکتے ہیں ۔ اور خدا پر اس کا ایمان ، اس کے عقیدہ کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے لیکن عقائد ، یہاں تک کہ سچے عقائد بھی علمیات کا جز نہیں بن سکتے ۔ کسی بیان کا علمی قضیہ ہونے کی شرط اس کے کذب کا امکان ہے ، تاکہ اس کی صداقت کی توثیق کے معیارات متعین کئے جا سکیں ۔ مذہبی قضایا ، از روئے تعریف امکان کذب کو خارج کر دیتے ہیں ، اس لیے ان کے متعلق یہ حکم لگانا کہ یہ صادق ہیں یا کاذب درست نہیں ہے ۔

حضرات : اسلامی الہیات کی تشکیل جدید کے لئے جو فلسفیانہ بنیادیں اقبال نے پیش کی ہیں ان پر میری نظر میں مزید گفتگو کی گنجائش موجود ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ جن وجوہات کی وجہ سے میں مذہبی تجربہ کو عقائد کی صداقت کا ناکافی ذریعہ سمجھتا ہوں ان کے بنیادی خد و خال میں نے اوپر بیان کر دیے ہیں ۔ فکر اقبال کی تنقید کی جسارت پر میں معافی کا خواستگار ہوں ، لیکن میرے خیال میں یہ جسارت اقبال کے کلام کی اعلیٰ قدر کو پہچاننے کے لیے ضروری ہے ۔

اقبال رح : پیامبر جہاد

عبدالرحمن طاہر سورتی

ادبیات اقبال کے طالب علم پر اس حقیقت کے انکشاف میں دیر نہیں لگی کہ علامہ مرحوم کی شاعری بے مقصد نہیں۔ اور وہ بے مقصد شاعروں کی طرح ہر وادی میں گھومنے والے شاعر نہ تھے۔

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

اللہ تعالیٰ تخلیق کائنات کو بے مقصد نہیں بتاتا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

"و ما خلقنا السما والارض و ما بینھما لاعبین" (۲۱ : ۱۶)

(ہم نے آسمان و زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے بے مقصد پیدا نہیں کیا) اسلام با مقصد دین ہے۔ وہ انسانوں کو اعلیٰ وانفع زندگی گزارنے کا ایک عظیم ترین مقصد دیتا ہے جس سے کاروان انسانیت مسلسل ارتقاء کی طرف رواں دواں ہو جاتا ہے۔

زندگانی را بنا از مدعا است
کاروانش را درا از مدعا است

یہ امید کی کرن، یہ ذرا سی نمی، یہ راکھ کے ڈھیر میں دبی ہوئی چنگاری جسے معلوم کرنے کے بعد علامہ اقبال کے نزدیک امت کی کشت ویراں کی زرخیزی متعین ہو جاتی ہے، لفظ "جہاد" میں پوشیدہ ہے۔ علامہ اقبال کا پیغام اپنی مختلف تعبیرات، گوناگوں مصطلحات نیرنگیٔ مضامین و موضوعات اور مظاہر کے باوجود جس مرکزی نقطہ کے گرد گھوم رہا ہے، وہ "جہاد" ہے۔ اسی "جہاد" میں علامہ اقبال کو امت مسلمہ کا کمال و جلال دکھائی دیتا ہے۔ اور انسانیت کا ہمہ گیر مفاد آفاقیت یعنی اخوت انسانی نظر آتی ہے۔

"جہاد" کے مختلف پہلوؤں کو علامہ اقبال کے کلام میں دیکھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے "جہاد" کے معنی اور اس کے اسلامی تصور سے آگاہی حاصل کر لی جائے۔

"جہاد" عربی لفظ ہے جس کے معنی ہیں کسی مقصد کے حصول کے لئے اپنی پوری کوشش اور امکانی صلاحیتیں صرف کر دینا اور مقصد کی راہ میں مزاحم ہونے والی تمام رکاوٹوں اور طاقتوں کو دور کرتے رہنا۔ امام اللغہ راغب اصفہانی نے اس مفہوم کو "الجہاد استفراغ الوسع فی مدافعۃ العدو" سے تعبیر کیا ہے۔ اس تعریف کی رو سے بے مقصد کوشش یا جس مقصد تک پہنچنے کے لیے مزاحمتوں

کا مقابلہ نہ کرنا پڑے "جہاد" نہیں کہلائے گا - اسی طرح یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے کہ "جہاد" کے تین عنصر ہیں - اولاً مقصد یا نصب العین - ثانیاً اس کے حصول کے لئے مسلسل جدوجہد - ثالثاً دشمن یعنی رکاوٹوں کا لگاتار مقابلہ کرتے رہنا اور انھیں ہٹاتے رہنا -

قرآن مجید کی رو سے اس مسلسل جدوجہد کا مقصد رضائے الٰہی کا حصول ہے - جسے "فی سبیل اللہ" بھی کہا گیا ہے - یعنی اللہ تعالیٰ کے فرمودات، اس کی عطا کردہ تعلیمات اور اس کی دی ہوئی ہدایات پر عمل پیرا ہونا - اور اس کے احکام کو نافذ کرنا - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "لتکون کلمۃ اللہ ھی العلیا" فرما کر یہ بتایا کہ ہر وہ عمل جس کا مقصد اللہ کا بول بالا کرنا اور اس کی بات کو اونچا کرنا ہو - "فذالک فی سبیل اللہ" تو وہی فی سبیل اللہ ہوتا ہے - اسی مقصد کی تائید آیت قرآن "ان صلواتی و نسکی و محیائی و مماتی للہ رب العالمین" کر رہی ہے -

"جہاد" کی مذکورہ بالا شرح کے بعد ہم جب علامہ اقبال کے کلام میں اسے مرکزی نقطہ پاتے ہیں تو ہمیں کوئی تعجب نہیں ہوتا - اس لئے کہ ایک مسلم مفکر کی حیثیت سے علامہ اقبال کا قرآن مجید کا عطا کردہ مقصد ہی ہوسکتا تھا - یعنی کلمہ توحید کی شہادت دینا اور اعلائے کلمۃ اللہ - چنانچہ "اسرار خودی" کی ایک نظم کے عنوان میں لکھتے ہیں -

"در بیان ایں کہ مقصد حیات مسلم اعلائے کلمۃ اللہ است و جہاد اگر محرک او جوع الارض و (تسخیر ممالک) باشد در مذہب اسلام حرام است

بال جبریل میں فرمایا

شہادت ہے مقصود و مطلوب مومن
نہ مال غنیمت نہ کشور کشائی

کلمہ توحید کی یہ شہادت ہمہ گیر مفاد انسانیت کی امین ہونے کی وجہ سے نہایت گرانقدر ذمہ داریوں کی حامل ہے -

چون میگویم مسلمانم بلرزم
کہ دانم مشکلات لا الہ را

مسلمان ہونے کی حیثیت سے ہر مسلم کا فریضہ ہے کہ وہ ہر میدان میں حق کا بول بالا کرتا رہے - اور دنیا میں کسی صورت میں بھی باطل کے موجود ہوتے وہ چین سے نہ بیٹھے -

یہی وہ عظیم مقصد ہے جسے "لا الہ الا اللہ" کی شہادت دے کر ہر مسلمان، وارث لا الہ، اپنا نصب العین بنانے کا عہد کرتا ہے - اس کلمہ میں

جہاد کے تینوں عناصر موجود ہیں ۔ ''اللہ'' مقصد ہے ۔ حائل ہونے والی طاقت ''الٰہ'' ہے اور '' لا و الا '' تغیر و ثبات ، مقصد کے لئے مسلسل جدوجہد ، پیہم عمل ، اضطراب و تب و تاب اور تراش خراش کا مطالبہ ہے ۔ یہ کلمۂ اللہ کی تعلیمات کو باقی رکھنے اور خاشاک غیر اللہ کو جلا کر خاک کر دینے کا عہد ہے ۔

مقصدے از آسمان بالاترے دلربائے دلستانے دلبرے
باطلِ دیرینہ را غارتگرے فتنہ در جیبے سراپا محشرے

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر توحید الٰہی یا ایک اللہ کی غلامی کا اقرار کس لئے کیا جائے ؟ صرف اللہ کا اتباع کیوں کیا جائے ؟ صرف کلمۂ اللہ کا اعلان اور محض اللہ کی رضا جوئی کو کیوں مقصد بنا لیا جائے ؟ علامہ اقبال کے کلام میں ہمیں اس قسم کے سوالات کے جوابات کچھ اس طرح ملتے ہیں ۔

۱ ۔ توحید سے وحدت انسانیت قائم ہوتی ہے اور مخلوق خدا میں اتحاد و اتفاق اور محبت و اخوت پیدا ہوتی ہے ۔

عرب کے سوز میں ساز عجم ہے حرم کا راز توحید امم ہے
تہی وحدت سے ہے اندیشۂ غرب کہ تہذیب فرنگی بے حرم ہے

۲ ۔ توحید سے انسانیت ہر قسم کی غلامیوں سے نجات حاصل کر کے تمام قوتوں پر غالب آتی ہے ۔ اور بنی آدم کو خدائی کا رازداں بن کر تسخیر کائنات کا موقع ملتا ہے ۔

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدوں سے دیتا ہے آدمی کو نجات
یہ بندگی خدائی وہ بندگی گدائی
یا بندۂ خدا بن یا بندۂ زمانہ
عالم ہے فقط مومن جانباز کی میراث
مومن نہیں جو صاحب لولاک نہیں ہے

۳ ۔ توحید سے انسان کو کائنات میں اپنے صحیح مقام کا علم اور اپنی خودی کا عرفان ہوتا ہے اور قافلۂ انسانیت مسلسل ارتقائی منازل طے کرتا رہتا ہے ۔

خودی کا سرّ نہاں لا الہ الا اللہ
خودی ہے تیغ فساں لا الہ الا اللہ
زمین و آسمان و کرسی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

مختصر یہ کہ توحید سے احکام الٰہی کی پابندی کو تقویت حاصل ہے ۔ انسانوں میں عدل و انصاف اور اصلاح و خیر و احسان کا غلبہ ہوتا ہے ۔ نو میدی و جمود و خمود کی جگہ پرامیدی اور جد و جہد کا دور دورہ ہوتا ہے ۔ تقلید کے

بجائے تخلیق ، ظلمت کے بجائے نور ، موت کے بجائے حیات ، کی فرمان روائی رہتی ہے ۔ انسانوں میں صفات حمیدہ اور اخلاق فاضلہ کی فراوانی اور رذائل و اوہام و خرافات کا استحصال ہوتا ہے ۔ انسان کا اللہ سے براہ راست تعلق پیدا ہو جاتا ہے ۔ خالق و مخلوق میں کوئی پردہ حائل نہیں رہتا ۔

الغرض اللہ کو اپنا مقصود و مطلوب بنا لینے اور اس کی رضا کو اپنی رضا بنا لینے کے بعد مومن اپنے ہر عمل سے لا الہ الا اللہ کی شہادت دیتا ہے ۔ یہ شہادت اس کلمہ کے ادا کرنے سے شروع ہو کر زندگی کی آخری سانس تک باقی رہتی ہے ۔ ہر قدم پر شہادت کا امتحان ہے اور اس شہادت کی افضل ترین صورت جنگ میں راہ خدا میں جان دے کر شہادت دینا ہے ۔ یاد رکھئے جنگ جہاد کی افضل ترین شکل ہے جو آخری چارہ کار ہے ۔ جنگ ختم ہو سکتی ہے ۔ لیکن جہاد مسلسل جاری رہتا ہے ۔ اس عظیم مقصد کے تحت شہادت دینے والے کا ہر عمل خواہ فصل کاشت کرنا ہو یا فصل جلا دینا ، جان ہو یا تسلیم جاں ۔ جہاد فی سبیل اللہ بن جاتا ہے ۔

یہاں ایک دقیق نکتہ کو جہاد کی سرگرمیوں اور اس کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالنے کے لئے واضح کر دینا ضروری ہے ۔ جب تک بندہ اور اللہ کے معین کئے ہوئے مقصد کے درمیان کوئی الہ (کوئی شیطان ، کوئی دشمن انسانیت موجود ہے ۔ اللہ تک رسائی نہیں ہوتی ، تاریکی و جہالت ، فقر و مسکنت ، ظلم و نا انصافی اور استبداد شیطانی حربے یعنی شرک کی قسمیں ہیں جن کی موجودگی میں خوش حالی ، عدل و انصاف اور حق کی فرمانبرداری کے لئے مسلسل جہاد درکار ہے ۔ تاریکی و جہالت جو انسانیت کے بڑے دشمن ہیں انہیں ہٹا کر نور و علم کو لانا ۔ ''لا الہ'' کہکر ''الا اللہ'' کو رکھنا ہے ۔ دنیا کا قافلہ بڑھ رہا ہے ۔ شیطانی قوتیں نت نئی صورتیں بدل رہی ہیں ۔ لہذا مرد مومن کو ان سے مقابلہ (جہاد) کرنے کے لئے تازہ معلومات حاصل کر کے ہر وقت بیدار رہنا ضروری ہے ۔

بدل کے بھیس پھر آتے ہیں ہر زمانے میں
اگرچہ پیر ہے آدم جواں ہیں لات و منات

اللہ تعالیٰ نے عدل و انصاف قائم کرنے کا حکم دیا ہے ۔ اب عدل و انصاف معلوم کرنے کے لئے ظلم و ناانصافی کی تمام اقسام کو جاننا اور ان کے مطابق اللہ کے حکم کو نافذ کرنا ہوگا ۔ لہذا ظلم و ناانصافی کے چکر کو معلوم کرنے کے لئے ضروری علوم و فنون حاصل کرنا ، مناسب اقدامات کرنا ، نئے نئے تجربات سے فائدہ اٹھانا ، سب ہی ''جہاد فی سبیل اللہ'' کہلائینگے ۔ یہ جہاد انفرادی بھی ہوتا ہے اور اجتماعی بھی ۔ علامہ اقبال کے کلام میں تربیت خودی انفرادی جہاد ہے ۔ جو اپنے مختلف مراحل طے کرتا رہتا ہے ۔ اور افراد کا ملت سے رابطہ پیدا کرنا جمعیت و مرکز کو مضبوط کرنا ۔ انسانیت کو کلمۂ توحید کی دعوت دینا

اور اس مقصد کے لئے اخوت و مساوات کا نمونہ پیش کرنا ''بیخودی'' کی نشو و نما کے لئے جہاد کہلاتا ہے۔ (۱)

اپنے ماحول میں عدل و انصاف ، خیرواحسان نیز مفاد عامہ کی دیکھ بھال کرنا یا و شرک کی تائید کرنے والی قوتوں کا سراغ لگا کر ان پر ''لا الہ'' کی کاری ضرب لگاتے رہنا اور ان کی جگہ کلمہ' اللہ کو بلند کرتے رہنا ، علامہ اقبال کی زبان میں ''تخلیق مقاصد'' کہلاتا ہے۔

ماز تخلیق مقاصد زندہ ایم
از شعاع آرزو تابندہ ایم

چونکہ شیطانی قوتیں زندگی کے مختلف میدانوں میں ہر دم نئے اسلحہ سے لیس ہو کر مقابلہ کرتی رہتی ہیں ۔ اس لئے مرد حق کو بھی ان کی مدافعت کے لئے ہر امکانی قوت فراہم کر کے کلمہ' حق بلند کرنے کے لئے مسلسل جدوجہد کرتے رہنا چاہیے ۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال اپنے کلام سے ایک نصب العین کے لئے تخلیق مقاصد کرتے رہے ۔ اور ان ذیلی مقاصد میں سے کسی کو بھی منتہی نہ سمجھنے کے لئے، ساحل نہ کر قبول ، منزل نہ کر قبول ، محمل نہ کر قبول کہ شاہین بناتا نہیں آشیانہ ۔ 'جھپٹنا پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا ' بجلی ، حلال ، حرام ، قناعت نہ کر عالم رنگ و بو پر ، اور اس سے ملتے جلتے اشارات ملتے ہیں ۔

اس جہاد کو مسلسل جاری رکھنے کے لئے تا روز قیامت شیطان اور اس کی ذرّیت کو دشمن بنا کر مہلت تضلیل و تخریب دی گئی ہے ۔ تاکہ چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی کی مستقل ستیزہ کاری جاری رہے ۔

مقصد اعلیٰ کے حصول کے لئے ظلم و جور ختم کر کے انصاف و عدل جاری کرنے کے لئے پیہم تخلیق مقاصد ضروری ہے ۔ ان مقاصد کی مخالف طاقتیں ہیں تو وہی دیرینہ اعواء و اصنام اور شیاطین و طواغیت جو تمام انبیاء کرام اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی بعثت کے زمانہ میں تھے ۔ لیکن آج وہ جن دلکش صورتوں اور حسین بہاروں میں ظاہر ہو رہے ہیں ۔ ان کو وہی صاحب نظر اور مرد مومن پہچان سکتا ہے جو قدرت کے مقاصد کا آشنا ہے ۔ اور جس کی نگاہوں کو تہذیب مغرب کی جھوٹی چمک دمک خیرہ نہ کر سکے ۔ بہتر ہوگا کہ اس مختصر سے مقالہ میں خود علامہ اقبال ہی کے اشعار سے ان اعداء انسانیت عناصر کو پہچاننے کی ابتدائی کوشش کی جائے تاکہ ان ابلیسی عناصر سے جہاد کرنے میں مدد ملے جو نہایت بےباکی و گستاخی سے خرمن دین و ایمان کو لوٹنے میں مصروف ہیں ۔ واضح رہے کہ یہاں ہم ان عناصر کا استیعاب نہیں کرینگے کیونکہ یہ مختصر مقالہ اس تطویل کا متحمل نہیں ہو سکتا ۔

---

(۱) ''اسرار خودی و رموز بیخودی''۔ یہ پوری کتاب انفرادی جہاد اور اجتماعی جہاد کی تعلیمات پر مشتمل ہے ۔

۱ - علامہ اقبال ہمیں بتاتے ہیں کہ موجودہ دور کے بڑے بڑے سرکش طواغیت میں سر فہرست ملوکیت اور سلطان و امیر کا قائم کردہ وہ مطلق العنان آمرانہ و مستبدانہ نظام ہے جس نے انسانوں کو اپنے سامنے سجدہ ریز ہونے پر مجبور کر دیا ہے ۔ اس نظام کے ارباب حل و عقد اگرچہ عوام کی جیبوں سے پرورش پاتے ہیں ۔ تاہم وہ خود کو عوام کا خادم اور مفاد عامہ کا امین سمجھنے کے بجائے ''انا ربکم الاعلیٰ'' کا نعرہ لگاتے ہیں ۔ یہ عوام کی صحیح تربیت اور ان کی صلاحیتوں کو نشو و نما دینے ، ان کی امنگوں اور ضرورتوں کو معلوم کرکے انہیں پورا کرنے اور ان کی بدحالی و جہالت دور کرنے کے بجائے ان کے ساتھ مختلف چالیں چلنے اور ان سے ناجائز فائدہ اٹھاتے رہتے ہیں ۔ یہ غلامی ساز ادارہ غلام ابن غلام پر حریت اندیشہ حرام کئے ہوئے ہے ۔ اور اس کی خیانت کی وجہ سے ملک کی اکثریت فقر و فاقہ کا شکار بن گئی ہے ۔

میر و سلطان نرد باز و کعبتین شان دغل
جان محکوماں ز تن بردند و محکوماں بخواب!
انقلاب! انقلاب! اے انقلاب!

علامہ اقبال رح اس حکمت فرعونی کے پیدا کردہ نظام کو درہم برہم کر کے اس کی جگہ حق کو قائم کرنے کی دعوت دے رہے ہیں ۔

۲- ان تازہ خداؤں کی فہرست میں ایک بہت بڑا سرمایہ دارانہ نظام ہے ۔ یہ نظام اور اس کے عیار و ماہر سربراہ اپنی اقتصادی معلومات اور سرچشمہ پیداوار پر اقتدار کے باعث اللہ کے بندوں کو خدا پرستی کے بجائے سرمایہ پرستی پر مجبور کر رہے ہیں ۔ یہ مزدوروں کی صلاحیتوں اور کسانوں کی محنتوں کا استحصال کر کے انہیں بے دست و پا بنا دیتے ہیں ۔ ان کی عزت و آبرو کو محفوظ نہیں چھوڑتے ۔ اس طبقہ کی اندرون ملک اور بین الاقوامی چالبازیوں اور مکاریوں نے نہ صرف انسانی عظمت و تقدس کو متاع کاسد بنا دیا ہے ۔ بلکہ دنیا کے امن و نظم کو بھی مسلسل فساد میں تبدیل کر دیا ہے :-

خواجہ از خون رگ مزدور سازد لعل ناب
از جفائے دہ خدایاں کشت دھقاناں خراب
انقلاب انقلاب اے انقلاب!

۳ - اصنام کی اس فہرست میں ایک اور مقدس بت مکتب و مدرسہ یا شیخ حرم کا ہے ۔ یہ ادارہ خالق و مخلوق میں حائل ہونے والا پردہ ہی نہیں عقل و فکر کے تمام دروازوں کو بند رکھنے کی چوکیداری بھی کرتا ہے ۔ اس نے اللہ کے ان نیک بندوں کو جنہوں نے اللہ کا بول بلند کرنے کے لئے اپنی جانیں قربان کر دیں ۔ ''ارباب من دون اللہ'' بنا لیا ۔ اسلامی فقہا و مفکرین کے فقہی مسائل اور ان کے افکار کو حرف آخر قرار دے کر انہیں ''منزل من اللہ'' کا شریک

بنا لیا ۔ صدیوں پہلے جو مسائل علماء نے اپنے زمانہ کے حالات و مقتضیات کو مد نظر رکھتے ہوئے حل کئے تھے ان کی تفاصیل تک کو اس نے دینی حیثیت دے دی ۔ یہ شخصیات کا پجاری اپنے دور کے عملی ارتقا کا منکر ہے ۔ اس کی نگاہ جدید علوم کی روشنی سے چکا چوند ہو جاتی ہے اور یہ بدحواسی میں ہر اصلاح و ترقی پسند مفکر کی تکفیر کے فتوے دے کر اپنی قوم پر علم و حکمت میں ترقی کی تمام راہیں بند کر دیتا ہے ۔

۴ ۔ علامہ اقبال کی اس فہرست میں ایک اور نظام جو انتہائی قساوت سے امت مسلمہ کے نونہالوں کا گلا گھونٹنے میں مصروف ہے ۔ ایسا بت ہے جسے ضرب پیہم سے ریزہ ریزہ کر دینا چاہیے ۔ یہ موجودہ تعلیمی نظام ہے ۔ جو ثنویت کا حامل ، مغرب کی کورانہ تقلید کا نتیجہ اور بے دینی کا سرچشمہ ہے ۔ یہاں کسی شعبۂ تعلیم میں تحقیق نہیں ہوتی ' یہاں ڈگری منتہیٰ ہے ۔ اور علمی انہماک مفقود ۔ ان جدید تعلیم گاہوں میں شاذ و نادر ہی کوئی ایسا عبقری یا نابغہ پیدا نہیں ہوتا ۔ جو اپنے علم و فن کے مخصوص شعبہ میں عالمی رہنمائی کر سکے ۔

دین و ایمان کے اعداء کی فہرست میں ایک دیوی مغربی تہذیب و تمدن کی ہے ۔ جو ظاہری نمائش اور تصنع و تکلف میں الجھا کر حقائق کے رخ پر حجابات ڈال دیتی ہے ۔ اس نے اصل حقائق تک ، پہنچنے کے بجائے مظاہر پرستی کی راہ پر لگا دیا ہے جس کا انجام تن آسانی ہو جاتا ہے ۔ اسی تہذیب کے مضر اثرات کے خلاف جہاد کرنے کا نام علامہ اقبال کے کلام میں ”صحرائیت و بدویت“ ہے ۔ اس مغربی تہذیب کا لازمی نتیجہ نفاق و بے عملی ہے اور صحرائیت حرکت و حرارت کی ترجمان ہے ۔ اور ظاہر و باطن میں ثنویت کی قائل نہیں اور یہ دوئی تہذیب حاضر کی نابصیری ہے ۔ اس نئی تہذیب نے خوف و ہراس میں مبتلا کر کے ہمیں جہاد سے محروم اور بے یقینی کا خوگر بنا دیا ہے ۔ تہذیب فیضان سماوی سے محرومیت کے باعث محض مادیات میں الجھ گئی ہے ۔ یقیناً اس ”الاھۃ“ (دیوی) کو پاش پاش کرنا کلمۂ توحید کا بنیادی تقاضا ہے ۔

علامہ اقبال کے ہاں خودی کی تقویت لا الہ الا اللہ سے ہے ۔ ان کے کلام میں عشق سے مراد ”ایمان“ ہے ۔ ضرب کلیم ، بال و پر روح الامین ، جرأت خلیل، براھیمی نظر سب ”ایمان“ کے مظاہر ہیں یعنی انقلاب و ارتقا کے لئے مسلسل ”جہاد“ کی قوت ”عشق“ ہے ۔

”لا الہ الا اللہ“ کا وارث ، مومن مجاہد ، فرد ہو یا جماعت اس کا مال آبرو اور اس کی جان حرم کی طرح محترم ہو جاتی ہے ۔ اس لئے جہاں بھی مومن اپنی کسی شے کی حفاظت کرتا ہے ۔ تو وہ بھی اللہ کے لئے اور اللہ کے حکم سے کرتا ہے ۔ اور یہ جہاد کا ایک حصہ ۔ وہ اللہ سے بہت ہی زیادہ قریب ہوتا ہے ، اللہ کے نور سے دیکھتا ہے ۔ جب وہ اپنے کسی دشمن کے خلاف کاروائی کرتا ہے ۔ تو بھی اس کے ساتھ ہوتا ہے ۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کار کشا و کارساز

اقبالؒ اللہ کے اس عظیم مقصد یعنی فلاح انسانیت کے لئے دنیا بھر کے مسلمانوں کو جمعیت اور مرکزیت پیدا کرنے کے لئے ''جہاد'' کی دعوت دیتے ہیں ۔ تاکہ اجتماعی جہاد جاری رہے ۔

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاک کاشغر

علامہ اقبالؒ کی رائے میں اب عالم اسلام کے لئے ایک خلیفہ یا وحدانی مملکت کا سوال پیدا نہیں ہوتا البتہ ''لا الہ الا اللہ'' کی تعلیم عام کرنے اور انسانی اخوت کی فراوانی کا نمونہ پیش کرنے کے لئے تمام اسلامی مملکتیں باہمی عہد و پیمان کے ذریعہ متحد ہو جائیں[1] اور یہ اقوام اسلامیہ کا اتحاد اس عظیم مقصد کی تکمیل کے لئے بین الاسلامی انجمن کی بناء پر ڈالے ۔

طہران ہو گر عالم مشرق کا جنیوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

عالم اسلام میں مسلمانوں کے سامنے جو نئے مسائل حل طلب ہوں یا انہیں جو علاقائی یا بین الاقوامی مشکلات در پیش ہیں ۔ علامہ اقبال ان کا حل تلاش کرنے کے لئے اجتماعی اجتہاد و جہاد کی ''بین الاسلامی انجمن'' کی تشکیل کے خواہش مند ہیں جو عدل و انصاف کے ذریعہ اپنے حقوق لیگا ۔ اور دوسروں کے حقوق دے گا ۔ وہ کچھ طاقتوں کو اپنے اغراض و مقاصد کی تکمیل کے لئے انجمن بنانے کو بہر تقسیم قبور کفن چوروں کی انجمن کہتے ہیں ۔

اقوام مسلمہ کے مسائل قبرص ہوں ۔ خواہ فلسطین و کشمیر اور ایریٹریا اس کے لئے اجتماعی ''جہاد'' کی شدید ضرورت ہے ۔ امت مسلمہ کا فرض ہے کہ وہ اپنے اقتصادی ، سیاسی ، عمرانی الغرض دینی و دنیوی تمام مسائل طے کرنے کے لئے اجتماعی ''جہاد'' کرنے کی عادی بنے ۔اور یہ جہاد اس وقت تک جاری رہے ۔ جب تک کہ کلمۂ حق دنیا میں بلند نہ ہو جائے ۔

تا نخیزد بانگ حق از عالمے
گر مسلمانی نیاسائی دمے

مختصر یہ کہ علامہ اقبال کا کلام سرتاپا دعوت ''جہاد'' ہے ۔ اس میں لاالہ ہو، یا جگنو عقاب ہو یا مہر عالمتاب سب جہاد اور حرکت اور انقلاب و ارتقا کی علامتیں ہیں ۔ انہیں شعراء و ادباء و فلاسفہ و مفکرین کے ادب میں سے بھی وہی فکر بھاتی ہے جس میں جہاد اور حرکت و حرارت کا پیغام ہو۔

---

(۱) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کا چھٹا خطبہ

علامہ اقبال اور وحدت الوجود

حافظ عباد اللہ فاروقی

ابتدائیہ :

اس سے پیشتر کہ علامہ اقبال کے وجودی ، یا غیر وجودی ہونے پر کوئی قطعی رائے قائم کی جائے مناسب ہوگا کہ نظریہ' وحدت الوجود جس کی عموماً قرآنی تعبیر پیش کی جاتی ہے توضیح کر دی جائے۔ یہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ علامہ نے اپنے ایک مکتوب محررہ ۹ مارچ ۱۹۱۶ء بنام شاہ سلیمان پھلواروی میں اس امر کی پوری وضاحت کر دی تھی کہ وہ حقیقی تصوف کے مخالف نہیں ہیں ۔ لیکن جہاں تک نظریہ' وحدت الوجود کا تعلق ہے وہ اس مسئلے کو قرآنی مسئلہ ماننے کے لیے تیار نہیں ۔ البتہ ان کے نزدیک اس مسئلے پر فلسفہ کے دائرے میں گفتگو کی جا سکتی ہے ۔ حاصل یہ کہ علامہ کے نزدیک مسئلہ وحدت الوجود نہ تو قرآنی مسئلہ ہے اور نہ اسلامی تصوف کا جزو ہے ۔ شاہ سلیمان پھلواروی بھی یہ اخذ کرنے پر مجبور ہیں کہ وحدت الوجود نام ہے کشفی یا وجدانی کیفیت کا ۔ ۲

قیام یورپ کے دوران میں (یعنی ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء) علامہ اس مسئلے کی تحقیق میں مصروف رہے ۔ اس زمانے میں انہوں نے جو خط ٹرینٹی کالج کیمبرج سے خواجہ حسن نظامی کو لکھا ۔ اور ان کی وساطت سے جو سوالات شاہ سلیمان پھلواروی سے دریافت فرمائے ۔ ان سے صاف ظاہر ہے کہ علامہ اس زمانے میں بھی نظریہ وحدت الوجود کو قرآنی نظریہ تصور نہیں کرتے تھے ۔ خط کی چند سطور ملاحظہ ہوں ۔

''اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ' وحدت الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے تو وہ کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں ؟ اور ان کی کیا تفسیر کرتے ہیں ؟ کیا وہ ثابت کر سکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کو تصوف سے کیا تعلق ہے ؟ کیا حضرت علی مرتضیٰ کو خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی ؟ غرض کہ اس امر کا جواب معقولی اور منقولی اور تاریخی طور پر مفصل چاہتا ہوں ۔ میرے پاس کچھ ذخیرہ اس کے متعلق موجود ہے ۔ مگر آپ اور قاری صاحب سے استصواب ضروری ہے ۔ '' ۳

جب علامہ واپس وطن میں آئے تو انہوں نے اس نظریے کو غیر اسلامی

۱۔ مکتوب اقبال بنام شاہ سلیمان پھلواروی، ماہنامہ ریاض، کراچی، جنوری ۱۹۵۴ء، ص ۱۶

۲۔ مکتوب اقبال بنام شاہ سلیمان پھلواروی، ماہنامہ ریاض، کراچی، مارچ ۱۹۵۵ء، ص ۲۴

۳۔ مکتوب اقبال بنام خواجہ حسن نظامی محررہ ۱۸ اکتوبر ۱۹۰۵ء، ماہنامہ ریاض کراچی ، ۱۹۵۵ء ص ۱۵

جان کر اس کی شدید مخالفت کی ۔ ان کا مکتوب بنام شاہ سلیمان پھلواروی محررہ ۹ مارچ ۱۹۱۶ء شاہد ہے کہ وہ اس تصور کو غیر اسلامی سمجھ کر اس سے گریزاں ہیں ۔ خط کی عبارت حسب ذیل ہے ۔

''دیباچے کی بحث ایک علیحدہ بحث ہے اور وحدت الوجود کا مسئلہ اس میں ضمناً آ گیا ہے ۔ اس مسئلے کے متعلق جو کچھ میرا خیال ہے وہ میں نے پہلے خط میں عرض کر دیا تھا۔ فارسی شعرانے جو تعبیر اس مسئلے کی کی ہے ۔ اور جو نتائج اس سے پیدا ہوئے ہیں ان پر مجھے سخت اعتراض ہے ۔ یہ تعبیر مجوے نہ صرف عقائد اسلامیہ کے مخالف معلوم ہوتی ہے بلکہ عام اخلاقی اعتبار سے بھی اقوام اسلامیہ کے لیے مضر ہے ۔ یہی تصوف عوام کا ہے اور شیخ علی حزین نے بھی اس کو مد نظر رکھ کر کہا تھا کہ ''تصوف برائے شعر گفتن خوب است''۱

ابتداء میں علامہ نے بھی نظریۂ وحدت الوجود کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا ۔ لیکن بتدریج ان کے خیالات میں تبدیلی واقع ہوتی گئی - اور انہوں نے بہت جلد یہ محسوس کر لیا کہ یہ موضوع فلسفہ یا شاعری کا موضوع تو ہو سکتا ہے لیکن حقائق قرآنیہ میں اس کی قطعی طور پر کوئی گنجائش نہیں ۔ چنانچہ اس نظریئے کے خلاف جو رد عمل ہوا وہ اسرار خودی کی صورت میں ہمارے سامنے ہے ۔ علامہ کے نزدیک صحیح تصوف وہی ہے جو انہوں نے 'اسرار و رموز' میں پیش کیا۔ اس کے برعکس حضرات صوفیا ، مسئلۂ وحدت الوجود کو خالص قرآنی سمجھتے رہے ۔

وحدت الوجود اور تصوف :

اس مسئلے کی جو صوفیا نے تعبیر کی ہے وہ یہ ہے کہ وجود حقیقی ایک ہے اور وہ اللہ ہے ۔ ماسویٰ اللہ کا وجود اعتباری ہے ۔ ذات حق اپنی صفت تفرد ذاتی سے ازل میں موصوف تھی اور ابد میں بھی اسی طرح موصوف رہے گی کیونکہ اس کی ذات میں تغیر و تبدل محال ہے فھو الان کما کان و کما کان الان - لھذا وجود حقیقی اللہ ھی کو سزاوار ہے اور کوئی شے ماسویٰ اللہ موجود بہ وجود حقیقی نہیں ہے ۔ مرتبۂ صفات میں اس ذات واجب الوجود کی تجلیات کا جو ظہور ہو رہا ہے ۔ اس کے تفرد ذاتی کے ھرگز منافی نہیں۔ مولانا جامی رح فرماتے ہیں:

مجموعۂ کون را بقانون سبق کردیم تصفح ورقاً بعد ورق
حقا کہ نہ دیدیم و نخواندیم درو جز ذات حق و شیون ذات مطلق

آیۂ کریمہ الا انہ بکل شیئی مُحیط وجودی تصورات کے قرآنی ثبوت کے لیے دی جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ذات حق واجب الوجود اپنے ماسویٰ کو یعنی ہر چیز کو احاطہ کئے ہوئے ہے ۔ بظاہر محیط اور محاط ہر دو الگ وجود ہیں۔

۱- مکتوب علامہ اقبال ۹ مارچ ۱۹۱۶ء ماھنامہ ریاض کراچی جنوری ۱۹۵۴ء ص ۱۶

لیکن فی الواقع محیط یعنی ذات حق ہی حقیقی وجود ہے اور محاط یعنی ماسویٰ اللہ وجود حقیقی سے محروم ہے ، اس کا وجود اعتباری ہے ۔ جیسا کہ آیہ شریفہ میں بتایا گیا ہے کل شیئی ھالک الا وجہہ ۔ یعنی ذات حق کے سوا ہر شے فی حد ذاتہ معدوم ہے ۔ اور جو موجود نظر آتا ہے اس کا وجود وہمی اور اعتباری ہے اور ہر شے ذات واجب کا مظہر یا عکس ہے ۔ چناں چہ آیہ کریمہ ھو الاول والاخر والظاھر والباطن و ھو بکل شیئی حکیم ۔ بھی وحدت الوجود کی مثبت ہے یعنی وہ ذات اللہ جل شانہ اول ہے اور وہی آخر ہے وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے ۔ یہ کائنات بہ اعتبار وجود واجب الوجود کے عکوس اور ظلال ہیں ۔ ورنہ تمام عالم فی حد ذاتہ نفس الامر میں معدوم ہے ۔ اشیاء کا تعلق وجود حقیقی سے بھی ہے اور عدم سے بھی ہے ۔ پہلی حیثیت سے وہ شر و ظلمت سے پاک ہیں کیوں کہ وجود خیر محض ہے اور شر عدم محض ہے ۔ دوسری حیثیت سے وہ صفات ذمیمہ سے متصف ہیں ۔ مولانا جامی فرماتے ہیں ۔

ہر جا کہ وجود سیر کردہ است ابدل — میداں یقین کہ محض خیر است ابدل
ہر شرز عدم بود عدم غیر وجود — پس شر مقتضائے غیر است ابدل

صوفیاء کرام آیات ذیل سے حق تعالیٰ کا غیر مشخص ہونا ثابت کرتے ہیں جس سے لازماً وحدت الوجود کا اثبات ہوتا ہے (۱) و نحن اقرب علیہ من حبل الورید ۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں انسان کی شاہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہوں (۲) اللہ نورالسموات والارض ۔ اللہ زمین و آسمان کا نور ہے لہذا غیر مشخص ہے ۔

صوفیا کے نزدیک خارجی مظاہر گویا شیشے ہیں ۔ جن میں وجود حقیقی کا جلوہ نظر آ رہا ہے یا عکوس ہیں جن میں آفتاب وحدت چمک رہا ہے ۔

آفتابے در ہزاراں آبگینہ تافتہ — پس برنگ ہر یکے تاب عیاں انداختہ
اختلافے نیست لیکن رنگہائے مختلف — اختلافے درمیان این و آں انداختہ
(جامی)

اقبال اور تصوف :

ان تصریحات کے بعد جب ہم علامہ کے تصوف[1] کی طرف آتے ہیں ۔

---

۱ ۔ علامہ اپنے مکتوب بنام شاہ سلیمان پھلواروی، محررہ ۹ مارچ ۱۹۱۶ء میں رقمطراز ہیں :
"حقیقی اسلامی تصوف کا میں کیوں کر مخالف ہو سکتا ہوں کہ خود سلسلہ عالیہ قادریہ سے تعلق رکھتا ہوں ۔ میں نے تصوف کا لٹریچر کرآت سے دیکھا ہے ۔ بعض لوگوں نے ضرور غیر اسلامی عناصر اسمیں داخل کردئے ہیں ۔ جو شخص غیر اسلامی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہے ۔ وہ تصوف کا خیر خواہ ہے نہ کہ مخالف ۔ انہیں غیر

مسلسل

تو وہ متذکرہ بالا نظریات کا رد کرتے اور آیات مذکورہ کی صحیح تعبیرات سے آشنا کرتے نظر آتے ہیں۔ ان کے نزدیک حقیقت غیر مشخص نہیں بلکہ مشخص ہے۔ وجود حقیقی کے ساتھ وہ نہ صرف عظمت آدم بلکہ حقیقت آدم کے بھی قائل ہیں۔

ایک تو ہے کہ حق ہے اس جہان میں باقی ہے نمود سیمیائی

اللہ کا شاہرگ سے قریب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خودی اور خدا میں بہ اعتبار وجود کوئی فرق نہیں۔ فرق ہے تو صرف ذات کے اعتبار سے ہے۔ خودی، نور اور وجود ایک ہی شے ہیں کیونکہ نور اور وجود کی تعریف ایک ہی ہے یعنی ظاہر بنفسہ اور مظہر لغیرہ۔ اس لئے ماہیت کے اعتبار سے انائے صغیر اور انائے کبیر میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں نور خودی یا نور وجود سے متصف ہیں۔

اس طرح نور علامہ کے نزدیک غیر مشخص نہیں بلکہ مشخص حقیقت ہے۔ نور سے مراد اس کی مطلقیت یا تفرد ذاتی ہے۔ چونکہ وہ ہمہ گیر مشخص نور کی طرح کائنات میں سرایت نہیں کرتا اس لئے یہ کہنا بھی درست نہیں کہ کائنات جو ظلمت کی وجہ سے معدوم تھی، نور حقیقی کی بدولت موجود ہو گئی ہے۔ شیخ الاشراق و دیگر صوفیا نے نور کی جو دو[۲] قسمیں بتائی ہیں۔ یعنی (الف) نور مجرد جو وراء الاوراء ہے۔ (ب) ظلمانی نور یعنی وہ نور جو ظلمت یا ماسوی سے ملا ہوا ہے۔ علامہ اس کو بھی قبول نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک کائنات کی ماہیت ظلمانی نہیں بلکہ نورانی ہے اور یہ نور خودی کا نور ہے۔ فرماتے ہیں۔

اے امینے از امانت بے خبر غم مخور اندر ضمیر خود نگر
روزہا روشن از غوغائے حیات نے ازاں نورے کہ بینی در جہات
نور صبح از آفتاب داغدار نور جاں پاک از غبار روزگار
نور جاں بے جادہ ہا اندر سفر از شعاع مہر و مہ سیار تر

ان اشعار میں علامہ اس حقیقت کو بے نقاب کرتے ہیں کہ کائنات نور خودی سے منور ہے۔ یہ نور خودی کی نمود سے ظاہر ہوتا ہے اور خودی کی نمود حرکت و عمل و تسخیر کائنات کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے۔ حقیقت کا عرفان بھی اسی طریق سے حاصل ہو سکتا ہے۔

اسلامی عناصر کی وجہ سے ہی مغربی محققین نے تمام تصوف کو غیر اسلامی قرار دیا ہے۔ اور یہ حملہ انہوں نے حقیقت میں اسلام پر کیا ہے۔ ان حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ ضروری ہے۔ کہ تصوف اسلامیہ کی ایک تاریخ لکھی جائے جس سے معاملہ صاف ہو جائے اور غیر اسلامی عناصر سے تقطیع ہو جائے۔ سلاسل تصوف کی تاریخی تنقید بھی ضروری ہے اور زمانہ حال کا علم النفس جو مسئلہ تصوف پر حملہ کرنے کے لئے تیار کر رہا ہے۔ اس کا پیشتر ہی سے علاج ہونا ضروری ہے''

ماہنامہ، ریاض کراچی، جنوری ۱۹۵۶ء، ص ۱۶۔

''مرد حق از خودی بیند خدا را'' کا مفہوم بھی یہی ہے ۔ جب انسان اپنے ماحول سے نبرد آزما ہو کر اثبات نفس کرتا ہے تو اس کا نور وجود ترقی پذیر اور افزوں تر ہوتا جاتا ہے ۔ اس لئے علامہ فرماتے ہیں ۔

قال را بگذار و باب حال زن نور حق بر ظلمت اعمال زن

نور خودی کے اس طرح بڑھنے اور ترقی کرنے کو محبت سے تعبیر کرتے ہیں ۔

نقطۂ نورے کے نام او خودی است زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت مے شود پائندہ تر زندہ تر سوزندہ تر تابندہ تر

حاصل یہ ہے کہ نور خودی نور حقیقی کا جزو نہیں جیسا کہ وجودی حضرات کا خیال ہے بلکہ یہ نور مخلوق ہے اور مسلسل جدوجہد اور کش مکش سے معرض وجود میں آیا ہے ۔ اس طرح آیت کریمہ اللہ نور السموات والارض علامہ کے نزدیک وحدت الوجود کی مثبت نہیں جیسا کہ خطبات میں فرماتے ہیں[۱]۔ یہ تصورات قدیم صوفیا کے ہاں ملتے ہیں مگر علامہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے منظم اور مربوط صورت میں ان کو پیش کیا ۔

مثلاً ۔

مقصود ز جملہ آفرینش مائیم در جسم خرد جوہر بینش مائیم
ایں دائرۂ جہاں چو انگشتری است بے ہیچ شکے نقش نگینش مائیم
(خیام)

شیخ سعدی حقیقت آدم کے یوں ترجمان ہیں ۔

تگاپوئے حرم تا کے خیال از طبع بیروں کن
کہ محرم گر شوی ذات حقائق را حرم گردد [۲]

ان تصریحات کے بعد ذیل میں علامہ کے افکار کا تاریخ وار جائیزہ پیش کیا جاتا ہے تاکہ ان کے موقف کی صحیح ترجمانی ہو سکے ۔

اقبال اور ان کے وجودی پیش رو :

علامہ کے ۱۹۰۵ء تک کے کلام پر نظر ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں ان کے سامنے وحدت الوجود کا کوئی متعین اور مستند نظریہ

No doubt the opening sentence of the verse gives the impression of an escape from individualistic to conception of God. But when we follow the metaphor of light in the rest of the verse it gives just the opposite impression. The development of metaphor is meant rather to include suggestion of a formless cosmic element by centralizing the light in a flame which is further individualized by its encasement in a glass likened unto a well defined star.''

(*Lectures*) P. 63

۲ قصائد شیخ سعدی

اپنی تفصیلوں اور عقلی توجیہوں کے ساتھ نہ تھا ۔ بلکہ آن منتشر معلومات پر مبنی تھا جو مختلف ماخذوں اور مکاتیب سے ماخوذ تھا ۔ اس میں نہ ناقدانہ انتخاب ہے نہ عالمانہ ترتیب ۔ اس دور میں اقبال زیادہ تر شنکر اچاریہ ، فلاطینوس اور کسی حد تک شیخ اکبر سے متاثر نظر آتے ہیں ۔ شنکر اچاریہ کا زمانہ آٹھویں اور نویں صدی عیسوی کا ہے ۔ ۷۸۸ء تا ۸۲۰ء بمطابق ۱۷۲ھ تا ۲۰۵ھ اور ابن عربی کا سن پیدائش ۵۶۰ھ بمطابق ۱۱۶۴ء اور سن وفات ۶۳۸ھ بمطابق ۱۲۵۰ء ہے ۔

ابن عربی کے افکار کا سرچشمہ قرآن مجید ہے ۔ اس نے آیات قرآنی کو وحدت الوجود کے رنگ میں سمجھا ۔ اس لئے اسے اس نظرئیے کا بانی تسلیم نہیں کیا جا سکتا ۔ اسی طرح شنکر اچاریہ کو ھندی ارباب فکر میں نظریہ وحدت الوجود کا بانی تسلیم کرنا غلطی محض ہے کیونکہ سری شنکر اچاریہ نے فلسفہ وحدت الوجود کو جواپنشدوں میں غیر مربوط صورت میں تھا ، ایک مربوط اور منظم صورت میں پیش کیا ۔ اور اهل هند کو اس سے روشناس کیا ۔

شنکر اچاریہ :

اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ فلسفہ ویدانت درحقیقت بدھ مذھب کا رد عمل ہے ۔ جب بدھ نے خدا کا نہ اقرار کیا نہ انکار تو سوامی شنکر اچاریہ یہ دوسرا انتہا پسندانہ عقیدہ لے کر اٹھے اور یہ تعلیم دی کہ بس خدا کا وجود ہے باقی سب کچھ معدوم ہے ۔ نہ تو روح کا وجود ہے نہ دنیا کا ذاتی یا خارجی وجود ہے ۔ ہم جو کائنات کو موجود کہتے ہیں فریب کھائے ہوئے ہیں ۔ اگر ہم حقیقی معرفت حاصل کر لیں تو اس دنیا کا معدوم ہونا واضح ہو جائے گا ۔ جب تک یہ معرفت حاصل نہ ہو اس وقت تک انسان اپنے آپ کو خدا کا غیر سمجھتا ہے لیکن جب قطرہ سمندر میں مل جاتا ہے تو دوئی کا جھگڑا ھمیشہ کے لیے ختم ہو جاتا ہے ۔ انسانی آتما یعنی خودی کی غایت یہ ہے کہ وہ برھما یعنی خدا میں شامل ہو کر برھما بن جائے ۔

غرض فلسفہ ویدانت کی رو سے اساس صرف برھما ہے ، اور صورتیں او دیا یعنی جہالت کی پیداوار ہیں ۔ برھما خالص حقیقت اور فہم (شعور) ہے ۔ آخری حقیقت اس کو اس معنی میں کہتے ہیں کہ وہ غیر متغیر ہے ۔ عالم فریب نظر یا دھوکا ہے ۔ یہ برھما کی تخلیق تو ہے ۔ مگر ناپاک اور بے شعور ہے ۔ برھما خالص حقیقت ہے ۔ یہ فہم ہے اور غیر متغیر ہے ۔ شنکر کائنات کو تو غیر حقیقی مانتا ہے لیکن اس کے نزدیک انسان کا وجود شخصی بمقابلہ دیگر موجودات زیادہ معتبر اور حقیقت نما ہے ۔ شنکر کہتا ہے کہ اپنشدوں کے ارشادات کے مطابق انسان کا وجود شخصی (خودی یا آتما) اصلاً پر ماتما یعنی خدا ہے ۔ ان کے نزدیک خودی عین وجود ہے ۔ کثرت افراد کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنی

جہالت کی وجہ سے اپنے وجود شخصی کو اپنے جسم ، حواس ظاہری اور باطنی کے ہم معنی خیال کرنے لگتا ہے ۔ انسان کا وجود شخصی فی نفسہ شعور ہے ۔ اس کے برعکس اس کا ظاہری وجود جو حواس ظاہر و باطن پر مشتمل ہے اس کا غیر ہے ۔[1]

علامہ کے ابتدائی کلام سے یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ اس زمانہ میں فلسفہ ویدانت سے بے حد متاثر تھے۔ شاید اس لیے کہ وہ اسے اسلامی نظریہ وحدت الوجود کے مماثل سمجھتے تھے ۔ اس دور کی مشہور نظم "شمع" ہے ۔ اس نظم میں اس بات کا اظہار کیا گیا ہے کہ حقیقت اور واقعیت صرف ایک ہے ۔ اور غیر مشخص ہے جس میں خالق اور مخلوق ، علت و معلول ، کائنات اور مکون کا امتیاز نہیں ۔ کائنات کی حقیقت فریب نظر کے سوا کچھ نہیں ۔ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں ، وہ ہمارے اپنے شعور اور آگہی کا ساختہ ہے ۔ حقیقت میں 'من'، و 'تو' کا سوال ہی نہیں ۔ یہ تفریق ہمیں اپنی جہالت کی وجہ سے نظر آتی ہے ۔ جب انسان کو عرفان حقیقی حاصل ہو جاتا ہے ۔ تو یہ تفریق اور امتیاز بھی مٹ جاتا ہے ۔ اگر شعور و آگہی فنا ہو جائیں تو تمام تعینات بھی مٹ جائیں ۔ پھر وہی ازلی اور ابدی حقیقت ہو گی جس میں 'من' و 'تو' کا امتیاز باقی نہ رہے گا ۔ یہ مجہول الکنہ حقیقت جو وحدت صرف ہے بے چندگی اور اطلاق محض ہے اور ظہور کائنات کی علت ہے ۔ اس کے تقاضائے نمود کے باعث تعینات اور امتیازات نمایاں ہو جاتے ہیں ۔

جس طرح شنکر کائنات کو اپنی تمام جزئیات اور تفاصیل کے ساتھ برھما کی مظہری صورت قرار دیتا ہے ۔ اقبال کے نزدیک بھی تعین و امتیاز کی اصل وجہ ہستی یا وجود ہی ہے ۔ ہستی ہی صید شعور و آگہی ہے اور اس کے باعث متعین وحدتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں ۔ ذات کا مرتبہ چوں کہ اطلاق وجود سے برتر اور شعور و آگہی سے ماوراء ہے ۔ اس لئے وہ تکثر و تعداد سے منزہ ہے ۔ یہ وجود کا پردہ ہی ہے جو سب کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے

یہی نہیں بلکہ اقبال سوامی شنکر اچاریہ کی عالم رنگ و بو کی کثرت کو محض فریب نظر خیال کرتے ہیں ۔ جس کو شعور اور آگہی نے اپنے اظہار کے لئے گھڑ لیا ہے ۔[2] ان کے نزدیک حقیقت ایک ہے جس کی ماہیت شعور یا فہم ہے ۔

---

۱ - مولانا روم بھی خودی یا وجود شخصی کو جسم و حواس ظاہر و باطن سے ماوراء تصور کرتے ہیں ۔

صورتش بر خاک و جاں بر لا مکاں
لا مکانے فوق وہم سالکاں

۲ - شنکر کے نزدیک یہ کائنات کثرت واقعۃً حقیقی نہیں ۔ اس کی بنیاد محض بے علمی یا جہالت ہے جوں ہی یہ جہالت رفع ہوئی اور اصل حقیقت کا عرفان ہوا تو کثرت غائب ہوئی ۔ اب نہ اعمال ہیں نہ ان کے اثرات نہ تعلقات ہیں نہ متعلقین فقط برھما ہی برھما ۔

اس دور میں سری شنکر اچاریہ کی طرح اقبال کا بھی خیال ہے کہ حقیقت جو جدا جدا تعینوں اور امتیازوں میں مقید ہو گئی ہے ۔ اس کے بے تعین اطلاق کے لئے ہستی کا فنا ہو جانا از بس ضروری ہے ۔

علاوہ شنکر اچاریہ کے اقبال اس دور میں فلاطینوس سے بھی بے حد متاثر نظر آتے ہیں ۔ وہ فلاطینوس کی طرح حسن کو حقیقت مطلقہ اور ایک لا زوال شے تصور کرتے ہیں جوکائنات کے ذرہ ذرہ میں پنہاں ہے۔ مادہ حسین بالذات نہیں ہے۔ یہ اس وقت حسین ہوتا ہے جب حسن مطلق کے انوار سے منور ہو جائے ۔

اس زمانہ میں اقبال خودی کی حقیقت سے ناآشنا معلوم ہوتے ہیں- یہی وجہ ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ کو غیر شخص ہی قرار دیتے ہیں ۔ خودی کا تصور جیسا کہ میکش اکبر آبادی فرماتے ہیں ، بعد کی پیدا وار ہے ۔

'' وحدت‌الوجود کا تصور امتیازات کا مخالف سمجھا گیا ہے ۔ چناں چہ اس کے ماننے والوں نے عام طور سے خدا یا حقیقت اعلیٰ کے مشخص ہونے سے انکار کیا ہے ۔ اور اس لئے اسے فلسفہء خودی کا مخالف سمجھا گیا ہے ۔ ابتداً میں علامہ اقبال اس خیال سے متاثر ہوئے لیکن آخر میں انھوں نے تصوف کے زیر اثر انفرادیت اور مطلق ہی کو جمع کیا اور صراحت سے یہ تسلیم کر لیا کہ انائے مقید انا ہے مطلق ہی کا ظہور ہے '' [1]

اقبال کے اس دور کے وجودی نظریات کا حاصل یہ ہے کہ تنہا ایک حقیقت ہے ۔ یہ حقیقت مطلق ہے مقید نہیں ۔ یہ مظہری وجود یا کثرت حقیقت مطلقہ کی خواہش ظہور کا جواب ہے ۔ وہ شعور خالص جو خود ذات ہے مظہری صورت میں وحدت کو کثرت میں دیکھنے لگتا ہے ۔ لیکن جس طرح مظہری ہستی باطل ہے اسی طرح شعور کی یہ گرفت بھی حقیقت کی گرفت نہیں ۔ جب مظہری صورت نظر انداز ہو جاتی ہے تو خود کے شعور کا یہ غیر واقعی انداز بھی ختم ہو جاتا ہے ۔ 'من' و 'تو' کا سوال اٹھ جاتا ہے اور 'میں' ہی 'میں' رہ جاتا ہے ۔

نہ صہبا ہوں نہ ساقی ہوں نہ مستی ہوں نہ پیمانہ
میں اس میخانہء ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہوں

غرض شنکر اور اقبال کے نزدیک حقیقت اپنی ذات سے ازلاً و ابداً یکساں ہے ۔ وہ نہ صرف دوئی صور اور اشکال سے منزہ اور ماوراء ہے بلکہ ہر قسم کی قیود اور تعینات سے برتر شعور محض ہے ۔

اقبال کے ان تصورات میں اور مولانا روم کے نظریات میں ایک گونہ مماثلت و ہم آہنگی پائی جاتی ہے ۔ دونوں کے نزدیک وجود حقیقی واجب ہے ۔ واحد کے مختلف مظاہر اور گوناگوں اعیان ہیں ۔ جن کا اپنا کوئی مستقل وجود نہیں۔ وجود مستقل رکھتے ہوں تو تعدد وجود لازم آئے گا ۔ یہ محال ہے ۔ مولانا کے

---

۱ - نقد اقبال ، مطبوعہ میوہ کٹرہ آگرہ ص ۱۲۳ ،

نزدیک موجودات وجود مطلق کے تعینات اور تشخصات ہیں جو ایک دوسرے سے مرتبہ ظہور میں مختلف و ممتاز ہیں۔ موسیٰ و فرعون دونوں اپنی اپنی انفرادیتیں رکھتے ہیں ۔ مگر ان کی حقیقت یہ ہے کہ موسیٰ اور فرعون کی متضاد انفرادی بقا وجود مطلق کی متحدہ غیبت میں فنا ہے ۔ اس کا اظہار یوں فرماتے ہیں ۔

چوں کہ بے رنگی اسیر رنگ شد موسیٰ ، با موسیٰ ، در جنگ شد

بے رنگی سے مراد وجود مطلق ہے ۔ اور رنگ سے وجود مطلق کے گونا گوں تعینات مراد ہیں ۔ موسیٰ اور فرعون کی جنگ کو موسیٰ اور موسیٰ کی جنگ کہا گیا ہے جو انفرادی بقا کے تصور کو ساقط الاعتبار ظاہر کرتا ہے ۔ بقائے انفرادیت دراصل کثرت کی بنا پر منحصر ہے ۔ اس سے مراد یہ ہے کہ وجود مطلق کے تعینات اور تشخصات خارجی آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ مگر یہ اختلاف جو مظاہر مختلفہ میں نمایاں ہے - وہ دراصل وجود مطلق میں جمع ہے، اس لئے فرعون کو بھی موسیٰ کہا گیا ہے ۔ سالک کا مقصود ان مظاہر مختلفہ سے نظر ہٹا کر جمع کا مشاہدہ کرنا ہے اور یہ مشاہدہ اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا ۔ جب تک سالک اس عالم رنگ و بو سے مقام بے رنگی یعنی مرتبہ اطلاق میں نہ پہنچے ۔ اور اس مرتبہ تک پہنچنا ممکن نہیں ۔ جب تک وہ اپنی انفرادیت کو کلیت حق میں فنا نہ کر دے ۔ مولانا کے متذکرہ بالا شعر اور اقبال کا مندرجہ ذیل شعر ایک ہی حقیقت کے غماز ہیں ۔

محمود اپنے آپ کو سمجھا ایاز ہے کیا غفلت آفریں بتے خانہ ساز ہے

علامہ کے وجودی تصورات کا پہلا دور ۱۹۱۰ء میں ختم ہوتا ہے۔ اس دور میں وہ حقیقت کو غیر مشخص اور کائنات کو فریب نظر سمجھتے رہے ۔ ان کے یہ تصورات فلسفہ ویدانت کے بہت قریب تھے لیکن اسلامی نظریہ وحدت الوجود سے کوسوں دور رہے ۔ اس دور میں علامہ نے جہاں وجود مطلق کا اقرار کیا وہاں وجود کائنات اور انسانی خودی کی نفی کی ۔ اسلامی نظریہ وحدت الوجود میں نہ تو کائنات کو باطل سمجھا جاتا ہے اور نہ آنائے انسانی کو۔ اسلامی نظریہ وحدت الوجود کے متعلق میکش اکبر آبادی لکھتے ہیں ۔

"حقیقت یہ ہے کہ اسلامی وجودی وحدت الوجود کے ساتھ انسانی خودی اور خدا کی انفرادیت کے بھی قائل ہیں ۔ اور انفرادیت کو کلیت کی ضد نہیں سمجھتے ۔ بظاہر یہ عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے ۔ لیکن اسلامی مسلک کے تفصیلی مطالعہ سے اسبات کی تصدیق ہو جائیگی ۔"[۱]

خود اسلامی صوفیوں میں اس موضوع پر کئی رائیں ہیں چنانچہ مجدد صاحب عالم کو وہم اور معدوم مانتے ہیں ۔ ان کے علاوہ بعض اسلامی صوفی اور ہندی فلسفیوں میں سے ایک گروہ ایرانی اہل فکر کی طرح عالم کو خدا کا سایہ اور ظل تسلیم کرتا ہے ۔

---

۱ ۔ میکش اکبر آبادی ، نقد اقبال ۔

صوفیائے اسلام کا سب سے بڑا گروہ جس میں شیخ محی الدین ابن عربی بھی شامل ہیں ۔ عالم کو فریب نظر یا معدوم نہیں مانتا ۔ بلکہ ان کے خیال میں عالم اور انسان عین حق یا مظہر حق ہیں ۔ اور یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ قرآن سے اس نظریے کی تائید ہوتی ہے ۔ قرآن نے وضاحت سے کہا ہے کہ موجودات خارج اور ظاہر میں ہوں یا باطن میں ، زمانی ہوں یا مکانی سب کی حقیقت اللہ ہے ۔ ھوالاول والاخر و الظاھر والباطن، (۱)

بعض احادیث نبوی اور آیات قرآنی اس بات کی شاہد ہیں کہ حقیقت صرف حق تعالیٰ کی ہے جو قائم بالذات ہے ۔ بجز اس کے باقی تمام چیزیں باطل اور فانی ہیں ۔ مثلاً حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے لبید کے اس قول پر الا کل شیئی ما خلا اللہ باطل ۔ پر مہر تصدیق ثبت کی اور فرمایا ۔ سب سے سچی بات جو کسی شاعر نے کہی ہے وہ لبید کی یہ بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا ہر چیز باطل ہے (۲) ۔ آیہ کریمہ کل شیئی ھالک الا وجھہ کا مطلب بھی یہی ہے ۔ اس نظریہ کے برعکس اسلامی صوفیاء بالخصوص شیخ اکبر اگرچہ کائنات کی کوئی الگ حقیقت یا وجود تسلیم نہیں کرتے تاہم وہ مطابق آیہ کریمہ ربنا ما خلقت ھذا باطلا اسے حقیقی قرار دیتے ہیں ۔ نہ کوئی دھوکا ہے نہ کوئی التباس اور فریب ۔ ذات باری سے بھی ممتاز اور اس کی کثرت باہم بھی ممتاز ۔ ایک دوسرے سے الگ ہر شے خود ہی شے ہے ۔ اس طرح وحدت الوجود کا نظریہ دو حصوں میں منقسم ہو کر رہ گیا (۱) پہلے نظریئے کے مطابق وجود صرف واجب تعالیٰ کا ہے ۔ اس کے بغیر ہر چیز باطل اور معرض فنا میں ہے ۔ (۲) دوسرے نظریئے کے مطابق جسے شیخ اکبر نے پیش کیا اللہ تعالیٰ کی حقیقت کے ساتھ کائنات کی بھی حقیقت ہے اگرچہ اس کا کوئی الگ وجود نہیں اور نہ وہ عین حق ہے ۔[۳]

۱- نقد اقبال مصنفہ ، میکش اکبر آبادی

۲- یہ حدیث امام بخاری رح نے تین جگہ بیان کی ہے ۔ باب ایام الجاھلیتہ میں ابوھریرہ سے باب الادب میں ابن البشار رضہ اور باب الرقاق میں محمد بن مثنیٰ سے ۔ اسی طرح امام مسلم نے محمد بن الصباح اور دوسری جماعت سے اس حدیث کو روایت کیا ہے ۔ امام ترمذی نے علی ابن حجر سے اور شمائل میں محمد بشار سے روایت کی ہے ۔ ابن ماجہ نے باب الادب میں محمد بن الصباح سے اسے روایت کیا ہے ۔

۳- شیخ اکبر اپنی کتاب، شجرۃ الکون، میں فرماتے ہیں کہ ''اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوقات کے ساتھ ملامت اور مواصلات اور مفاصلت سے بالکل منزہ ہے ۔ کیونکہ وہ اس وقت بھی موجود تھا جب کون کا نام و نشان تک نہ تھا ۔ و ھو الان کما کان اور اب بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ پہلے تھا ۔ نہ وہ عین کے ساتھ متصل ہے نہ اس سے جدا کیونکہ وصل اور فصل صفات حدوث سے ہے ۔ اور اس کی ذات قدیم ہے ۔ اتصال اور انفصال سے انتقال اور ارتحال لازم آتا ہے ۔ اور انتقال اور ارتحال، سے

غرض شیخ اکبر وجود ممکنات کو معدوم محض نہیں مانتے ۔ رہا یہ سوال کہ شیخ موجودات کو عین حق مانتے ہیں یا نہیں علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے ۔ جو لوگ اسے عینیت کا قائل سمجھتے ہیں ان میں اقبال بھی شامل ہیں۔ اس کے برعکس امام عبدالوہاب شعرانیؒ کا خیال ہے کہ شیخ اکبر کی ایسی عبارت جس سے عینیت کی بو آتی ہو وہ شیخ کی نہیں بلکہ الحاق ہے۔[1] وہ ''یواقیت'' میں لکھتے ہیں کہ شیخ اکبر کی تصانیف میں بہت کچھ افترا ہو چکا ہے ۔ انہیں عینیت کا قائل سمجھنا محض افترا ہے ''دُرِّ مختار'' میں بھی ہے کہ جو مسائل خلاف شرع فصوص الحکم میں درج ہیں وہ مسائل یہودیوں نے شیخ پر افترا کئے ہیں[2] ۔ حضرت پیر مہر علی گولڑوی فرماتے ہیں کہ اگر شیخ اکبر کو عینیت کا قائل بھی سمجھ لیا جائے ۔ تو ان کی عینیت کا مطلب یہ ہوگا کہ مطلق مقید کے وجود کا سبب ہے ۔ اور اس کے وجود سے اس کا قیام ہے ۔[3] اقبال اس مخصوص نظرئیے سے قطع نظر ابن عربی کو عینیت کا قائل قرار دیکر نظریہ وحدت الوجود کا مبلغ سمجھتے ہیں ۔ علامہ کی ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۰ء کی نظمیں

تحول زوال، تغیر اور استبدال لازم آئے گا اور یہ سب امور ناقص ہیں'' اصل عبارت یوں ہے ۔

فہو مقدس فی وجودہ عن ملامسہ ما وجدہ و مجانبتہ و مواصلتہ' لانہ کان ولا کون وھوالان کما کان لایصل ولا ینفصل عن کون لان الوصل والفصل من صفات الحدوث لا من صفات القدیم لان الاتصال والانفصال یلزم منہ الانتقال والا رتحال التحول والزوال والتغیر والاستبدال ھذا کلہ من صفات النقص لا من صفات الکمال فسبحانہ سبحانہ و تعالیٰ عما یقول الظالمون والجاھدون علوا کبیرا ۔

شجرۃ الکون صفحہ نمبر ۴

دوسری جگہ شیخ فرماتے ہیں اگر حق تعالیٰ کی ندا ہمارے لئے اور ہماری ندا اس کے لئے نہ ہوتی تو نہ وہ ہم سے ممیز ہوتا اور نہ ہم اس سے ۔ جس طرح حق تعالیٰ نے اپنی ذات کو ہم سے جدا کیا ہے ۔ اسی طرح ہم نے اپنی ذاتوں کو اس سے جدا کیا ہے ۔ جو دعویٰ وصل کرے وہ عین جدائی میں ہے'' باب الاسرار ۔ فتوحات مکیہ ، ص ۳۶۵ ۔

اسی باب میں شیخ فرماتے ہیں انت انت و ھو ھو یعنی تو تو ہے اور وہ وہ ہے ۔ اس لئے ایسے الفاظ سے بچنا چاہئے جو کسی عاشق کے لئے مخصوص ہیں ۔ انا من اھویٰ و من اھویٰ انا الخ ۔ یعنی ''بچ اس سے کہ تو کہے کہ میں وہی ہوں یعنی اللہ کا عین ہوں۔'' شیخ اکبر کے نزدیک ایسا کہنا لسان عشق سے تو ہو سکتا ہے لسان علم اور تحقیق سے نہیں ۔

۱۔ کتاب الیواقیت والجواہر امام عبدالوہاب شعرانی مصنفہ ، مطبوعہ مصر ، ص ۷ ۔
۲۔ در مختار باب المرتد صفحہ ۲۳۰ مطبوعہ بمبئی صفحہ ۔
۳۔ پیر مہر علی گولڑوی اوجدالاشیاء و ھو عینھا کی شرح ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں ۔ برائے لفظ ''عین'' دو معنی است یکے آنکہ گفتہ میشود ایں چیز عین خود است

اسی تاثر کے تحت لکھی گئیں ۔ چند اشعار ملاحظہ ہو ۔

نفیٔ ہستی اک کرشمہ ہے دل آگاہ کا
لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا
کیا کہوں اندھوں سے میں اس شاہد مستور کی
دار کو سمجھے ہوئے ہیں جو سزا منصور کی

(سوای رام تیرتھ)

اس دور میں اقبال کثرت کو محض آگہی کا زائیدہ نہیں خیال کرتے۔ اور نہ اصل ہستی کو پردہ مان کر اس کو اٹھا دینے کی فکر میں ہیں ۔ وہ صرف اتنا چاہتے ہیں کہ کثرت میں جو وحدت پنہاں ہے اس کو نظر انداز نہ کیا جائے اور حسن ازلی کا سب کو مظہر جان کر سب سے عملی دلچسپی لی جائے ۔ اور چیزوں میں امتیاز اور غیریت کی ناقابل شکست دیواریں نہ حائل کر لی جائیں کیونکہ ایک ہی حقیقت کے سب مختلف مظاہر ہیں ۔ اور ہر مظہر اپنا ایک مقام رکھتا ہے ۔ ان مظاہر کے عقب میں جو حقیقت ہے وہ ان مظاہر کا وجود ہے ۔

وحدت وجود کا یہ تصور اب محض شاعرانہ یا ویدانت فلسفہ پر مبنی نہیں رہا، بلکہ ابن عربی کے مستند نظرئے سے کچھ زیادہ قریب ہو گیا ہے ۔ اقبال کے نزدیک ابن عربی عینیت کے قائل ہیں یعنی ان کے نزدیک مخلوقات کا وجود عین وجود خالق ہے ، حقیقت کے اعتبار سے خالق اور مخلوق میں کوئی فرق نہیں ۔ ابن عربی فرماتے ہیں کہ حقیقت انسان کی ذات کے اندر موجود ہے ، وہ اپنے قول کی دلیل سبحان من خلق الاشیاء وھو عینھا سے لاتے ہیں ، یہی وہ نکتہ ہے جس پر شیخ اکبر اور سری شنکر کے درمیان زبردست اختلاف ہے ۔ سری شنکر عالم اور انسانی خودی کو شر ، مایا اور برھما سے الگ تصور کرتے ہیں ۔ ابن عربی اور ان کے متبعین عالم اور انسانی خودی کو عین حق اور ظہور حق سمجھتے ہیں ۔ اور یہی وجہ ہے کہ سری شنکر کا نظریہ نفی خودی اور ترک عمل تک پہنچتا ہے ۔ کیونکہ جب عالم دھوکا اور مجموعہ شر ہے ۔ تو اس دھوکے سے نجات

چنانچہ الانسان انسان ۔ دیگر مابہ القوام و قیام چیز سے بہ چیز آخر باشد ۔ در ینجا ہمیں معنی مراد است نہ اول پس معنی و ھو عینھا این است کہ اگر تعلق واجب از مخلوقات قطع نظر کردہ شود مخلوق را فی نفسہ وجودے نیست ۔ زیرا کہ ممکن است ۔ وجود و عدم او مساوی است ۔ (ملفوظات)

یعنی" لفظ عین کے دو۲ معنی ہیں ایک یہ کہ چیز اپنے آپ کا عین ہے ۔ جیسے الانسان انسان ۔ دوسرے معنی عین کے مابہ القوام کے ہیں ۔ کہ ایک چیز کا قیام دوسری چیز کے ساتھ ہو ۔ اس جگہ وہی مراد ہیں نہ کہ اول پس و ھو عینھا کا مطلب یہ ہے کہ گر واجب الوجود کا تعلق مخلوقات سے قطع نظر کیا جائے تو مخلوق کا فی نفسہ کوئی وجود نہیں اس لئے کہ یہ ممکن ہے اور ممکن کا وجود و عدم برابر ہے"۔

حاصل کرنا اصلی نجات اور اس التباس وجود کا فنا ہو جانا ہی آخری منزل قرار دی گئی ہے۔[1]

اسی تصور کے تحت بعض کے نزدیک ابن عربی فنائے ذات کے نہیں بلکہ وہم غیریت کی فنا کے قائل ہیں۔ میکش اس نکتہ کی صراحت مندرجہ ذیل سطور میں پیش کرتے ہیں :-

''ہمیں سمجھ لینا چاہئے کہ وجودیوں کے مسلک میں بدھ ازم اور ویدانت کی طرح فنا مقصود اعلیٰ اور آخری منزل نہیں ہے بلکہ آخری منزل بقا ہے۔ اور اسے حاصل کرنے کے لئے فنا کو ضروری سمجھا گیا ہے۔ اس کے علاوہ خاص بات یہ ہے کہ اس نقطۂ نظر میں فنا کے معنی نروان کی طرح حقیقی یا واقعی فنا کے نہیں بلکہ محض تبدیلی خیال یا تصحیح خیال کے ہیں۔ یعنی ایک شخص جہاں تک اپنے آپ کو غیر حق سمجھتا ہے۔ اس کے علم و یقین کو فنا کر کے یہ یقین کر لیا جاتا ہے کہ وہ غیر حق نہیں ہے۔

بدھ مت اور ویدانت میں عالم اور احساس خودی کو خیال و نظر کا دھوکہ سمجھا جاتا ہے۔ اور دھوکے کو دور کرنے کے لئے فنائے محض ضروری سمجھی جاتی ہے۔ لیکن وجودی مسلک میں صرف وہم غیریت کو فنا کیا جاتا ہے۔ نہ کہ ہستی کو، کیونکہ ہستی حق ہے اور ناقابل فنا ہے، اس وہم غیریت کی فنا کو فنا فی اللہ اوراحساس حقیقت کو بقا باللہ کہتے ہیں۔

علم کا موجود اور فقر کا موجود اور اشہد ان لا الہ اشہد ان لا الہ''[2]

یہ کہنا شاید غلط نہ ہوگا کہ ابن عربی کے اس تصور نے اقبال کو خودی یا اثبات نفس کا تصور دیا۔ انہیں نظریۂ وحدت الوجود کو ترک کرنا پڑا۔

وحدت وجود کی مخالفت کا دور

وحدت وجود کی مخالفت کے اسباب:

اقبال جب یورپ سے واپس آئے تو انہیں مسلمانوں کی پستی کا شدید احساس تھا۔ انہوں نے قرآن حکیم پر غور و تدبر شروع کیا اور نتیجے کے طور پر عقیدہ وحدت وجود کو مسلمانوں کے زوال کا سبب قرار دیا۔ سلف نے دینی بنیادوں پر نظریۂ وحدت الوجود کی مخالفت کی تھی چنانچہ امام ابن تیمیہ نے ایک مستقل رسالہ ''فی ابطال وحدت الوجود'' لکھ کر اس نظریئے کے علمبرداروں کو کافر قرار دیا۔ ابن قیم۔ ذہبی اور محمد بن عبدالوہاب نے بھی انہیں کافر سمجھا۔

---

۱ - میکش اکبر آبادی، نقد اقبال، آگرہ میوہ کٹرہ ص ۴۷۔

۲ - '' '' '' '' '' '' ص ۱۰۳

حسین منصور کو پھانسی دی گئی۔ شیخ شہاب الدین سہروردی کو صلاح الدین ایوبی کے حکم سے قتل کیا گیا۔ البقاعی نے ابن عربی کی تردید میں کتابیں لکھ کر انہیں کافر ثابت کیا۔ وجہ یہ تھی کہ یہ نظریہ قرآن کی بنیادی تعلیم کے خلاف تھا۔ قرآن میں انسان اور کائنات کی تخلیق کا بار بار ذکر آیا ہے۔ اگر مخلوق کے وجود سے انکار کر دیا جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا نے کسے پیدا کیا۔ اگر مغائرت کا انکار کر کے عینیت ثابت کی جائے تو عبادت کا مفہوم ہی ختم ہو جاتا ہے۔ علامہ اقبال نے جب اس نظریے کی مخالفت کی تو ان کے پیش نظر دینی اور دنیاوی فسادات تھے جو اس نظریے کی وجہ سے پیدا ہوئے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ وحدت وجود کے اثرات انسانی طبیعت، کو عمل کے بجائے سکون کی طرف راغب کرتے ہیں۔ انسان اپنے آپ کو مجبور اور بے بس سمجھنے لگتا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ جب وحدت الوجود کا عقیدہ عام ہو گیا تو پوری مسلم قوم جمود اور خانقاہیت اور تقدیر پرستی، ترک عمل، غلامی اور بالآخر تباہی کا شکار ہوگی۔ ابن عربی ۶۳۸ھ میں فوت ہوئے۔ ساتویں صدی کے مسلمان جمود کا شکار نہیں تھے۔ ساتویں اور آٹھویں صدی میں عقیدہ وحدت الوجود کے پھیلنے کی وجہ سے عالم اسلام میں بے شمار خانقاہیں قائم ہوئیں۔ ایرانی شعراء نے وجودی تصوف کو شاعری کا موضوع بنایا۔ اس طرح یہ عقیدہ دل و دماغ پر اثر انداز ہوا۔

۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۲ء کے عرصے تک علامہ کے کلام میں وجودی تصوف کی کوئی جھلک نظر نہیں آتی۔ اسرار خودی اور رموز بے خودی اسی دور کی مثنویاں ہیں۔ اول الذکر ۱۹۱۵ء میں اور آخر الذکر ۱۹۱۷ء میں شائع ہوئی۔ ۱۹۱۴ء میں امرتسر میں شیخ احمد سرہندی کے مکتوبات بھی شائع ہو چکے تھے۔ ان مکتوبات میں وحدت الشہود پر زور دیا گیا۔ ان نظریات کا اثر اقبال پر بہت گہرا ہوا۔

اسرار خودی کا دور گویا وحدت الوجود کی مخالفت کا دور ہے۔ اس دور میں اقبال نے نہ صرف نظریہ٬ وحدت وجود کی مخالفت کی بلکہ بعض وجودی حضرات مثلاً مولانا روم اور منصور کے نظریات کی نئی توجیہہ پیش کر کے انہیں دائرہ وجودیت سے باہر لانے کی کوشش کی۔ ذیل کے خطوط سے علامہ کے اس رجحان کا پتہ چلتا ہے۔ خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں۔

''حضرت۔ میں نے مولانا جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیہ کی مثنوی کو بیداری میں پڑھا ہے اور بار بار پڑھا ہے۔ آپ نے شاید اس کو سکر کی حالت میں پڑھا ہے کہ اس میں آپ کو وحدت الوجود نظر آتا ہے۔ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی سے پوچھئے۔ وہ اس کی تفسیر کس طرح کرتے ہیں۔ میں اس بارے میں انہیں کا مقلد ہوں''۔[1]

۱۔ علامہ اقبال، مثراسرار خودی، وکیل، امرتسر، مورخہ ۹ فروری سنہ ۱۹۱۶ء۔

ایک خط میں نظریہ وحدت الوجود کے ترک کرنے کا صاف طور پر اعلان کرتے ہیں۔

''مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں شرم نہیں کہ میں ایک عرصہ تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا۔ جو بعض صوفیا کے ساتھ خاص ہیں۔ اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قدم ارواح، مسئلہ وحدت الوجود، یا مسئلہ تنزلات ستہ یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم جیلی نے اپنی کتاب ''انسان کامل' میں کیا ہے''۔[۱]

اپنے ایک مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی مرحوم میں اپنے عقائد کی وضاحت فرماتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''بلکہ مجھے ابھی سے یقین ہے کہ بالآخر آپ میرے ساتھ اتفاق کرینگے میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے کہ مرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا تھا۔ کیونکہ یورپین فلسفہ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا۔ اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا۔ اور اس مقصد کے لئے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک قلبی اور دماغی جہاد کرنا پڑا۔ میں شیخ محی الدین ابن عربی کی عظمت اور فضیلت دونوں کا قائل ہوں۔ اور ان کو اسلام کے بڑے حکماء میں سمجھتا ہوں۔ مجھے ان کے اسلام میں بھی کوئی شک نہیں ہے۔ کیونکہ جو عقائد ان کے ہیں (مثلاً قدم ارواح اور وحدت الوجود) انہوں نے ان کو فلسفہ کی بنا پر نہیں جانا بلکہ نیک نیتی سے قرآن حکیم سے مستنبط کیا ہے۔ پس ان کے عقائد صحیح ہوں یا غلط قرآن کی تاویل پر مبنی ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ جو تاویل انہوں نے پیش کی ہے۔ وہ منطقی یا معقولی اعتبار سے صحیح ہے یا غلط۔ اس لئے گو میں ان کو ایک مخلص مسلمان سمجھتا ہوں مگر ان عقائد کا پیرو نہیں ہوں''[۲]

ابتدائی دور میں جب اقبال پر وجودی رنگ غالب تھا۔ وہ منصور حلاج کو وجودی سمجھتے تھے۔ لیکن بعد میں جب انہوں نے نظریہ وحدت الوجود کی مخالفت کی تو اسے بھی تقویم خودی کا علمبردار قرار دیا۔ ۱۷ مئی ۱۹۱۹ء اسلم جیراجپوری کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

''منصور حلاج کا رسالہ کتاب الطواسین جس کا ذکر ابن حزم کی ''فہرست'' میں ہے۔ فرانس میں شائع ہو گیا ہے۔ مؤلف نے فرانچ زبان میں نہایت مفید حواشی

۱۔ اسرار خودی اور تصوف، اخبار وکیل امرتسری ۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء۔

۲۔ اقبال اور اس کا عہد، جگن ناتھ آزاد الہ آباد، ص ۶۱۔

اس پر لکھے ہیں ۔ آپ کی نظر سے گزرا ہوگا ۔ حسین کے اصلی معتقدات پر اس رسالے سے بڑی روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزا دہی میں بالکل حق بجانب تھے ۔ اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب الملل میں جو کچھ منصور کے متعلق لکھا ہے اس کی اس رسالے سے پوری تائید ہوتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ غیر صوفیا قریباً سب کے سب منصور سے بیزار تھے ۔ معلوم نہیں متاخرین اس کے اس قدر دلدادہ کیوں ہوگئے‘‘۱

غرض منصور کو اپنے وجودی تصورات کی پاداش میں جام شہادت نوش کرنا پڑا ۔ اس کا یہ واقعہ شعر و ادب میں پیوست ہو کر رہ گیا ہے ۔ اقبال اسی تاثر کے تحت فرماتے ہیں ۔

منصور کو ہوا لب گویا پیام موت اب کیا کسی کے عشق کا دعویٰ کرے کوئی

۱۹۲۳ء کے بعد علامہ اسے بقائے ذات کا قائل سمجھنے لگے ۔ جاوید نامہ میں حلاج کی زبانی کہلواتے ہیں ۔

عبده با ابتدا بے انتہا ست عبده را صبح و شام ما کجاست

جاوید نامہ میں اقبال فلک مشتری میں حلاج سے سوال کرتا ہے کہ تجھے کس گناہ کی پاداش میں تختۂ دار پر لٹکایا گیا ۔ حلاج جواب دیتا ہے کہ ’’میرے سینے میں آگ کا ایک سمندر موجزن تھا ۔ میں نے اپنے ارد گرد لوگوں کو چلتے پھرتے دیکھا ۔ مگر وہ اندر سے مردہ تھے ۔ لہذا اسی نسبت سے میں نے نعرۂ انا الحق بلند کیا ۔ اس توقع پر کہ شاید اسی بانگ صور سے ان مردہ روحوں میں زیست کے آثار پیدا ہو جائیں ۔ یہ تھے تو مومن لیکن اپنے وجود کی قدر و قیمت سے منکر لااله' کا کلمہ ان کی زبان سے ضرور ادا ہوتا تھا ۔ کیونکہ وہ مسلمان تھے ۔ لیکن اس نعرۂ لا میں جو اثبات خودی مضمر تھا اس سے وہ بالکل عاری تھے۔‘‘

جاوید نامہ ، ص ۲۴۲

اس طرح علامہ نے انا الحق کی نئی تفسیر پیش کی۔ روایتی مفہوم کے مطابق اناالحق کہنے والا اپنی ذات کی نفی اور ذات خداوندی کا اثبات کرتا ہے ۔ جیسا مولانا روم اپنے ملفوظات میں فرماتے ہیں ۔

’’لوگ سمجھتے ہیں کہ اناالحق کوئی بڑا دعویٰ ہے ۔ حالانکہ بڑا دعویٰ اناالعبد کہنا ہے ۔ کیونکہ اس میں خدا کے ساتھ اپنی ہستی کا بھی دعویٰ ہے ۔ اور اناالحق کے معنی یہ ہیں کہ میں کچھ نہیں ہوں عدم محض ہوں ۔ وجود

۱- اقبال نامہ ، حصہ اول ، ص ۵۵،۵۴ ۔

صرف خدا ہی کا ہے۔ اس میں تواضع زیادہ ہے۔ بس یہ بات ہے کہ لوگ اس کو سمجھتے نہیں۔" [1]

یہ دعویٰ اقبال کی زبان سے ادا ہوا۔ ان کے نزدیک زندگی جہاں بھی ہے فرد کی صورت میں ہے۔ کلی زندگی یا زندگی بہ حیثیت کل کوئی شے نہیں ہے۔ خدا بھی ایک فرد ہے۔ یعنی وہ فرد جو بالکل بے مثل اور بے ہمتا ہے۔ کائنات کا نظام ان گنت افراد کا نظام ہے جس کا حاکم اعلیٰ اور منبع فیض وہ فرد بے ہمتا ہے جسے ہم خدا کہتے ہیں۔ ہر فرد یا انا تجربے کا محدود مرکز ہے جو اپنے ماحول سے تعامل کرکے تجربے اور مشاہدے کے حاصلات کو اس طرح اپنے اندر جذب کرتا ہے کہ وہ خودی کا جزو بن جاتے ہیں۔ اور اس کی بالیدگی میں ممد ہوتے ہیں۔ انا کا ماحول سے یہ تعامل کوئی انفعالی حالت نہیں ہے۔ یہ تو ایک تفاعل ہے۔ انا کی تعمیر کوئی غیر نہیں کرتا۔ بلکہ انا خود اپنی تعمیر یا تخریب میں مصروف ہے اور اس کام میں فاعلانہ انداز سے ماحول کی تمام ایسی قوتوں سے اشتراک عمل کر رہا ہے جو اس کی تعمیر میں ممد و معاون ہو سکتی ہیں۔ جاوید نامہ میں علامہ فرماتے ہیں کہ نور و نار خودی کے اہم عناصر ہیں۔

نارہا پوشیدہ اندر نور اوست | جلوہ ہائے کائنات از طور اوست

من ز نور و نار او دادم خبر | بندۂ محرم! گناہ من نگر! [2]

یہاں نور سے مراد روحانی قوت اور نار سے مادی قوت ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مستحکم خودی انسان کو لازوال بنا سکتی ہے۔ مندرجہ ذیل شعر میں فرماتے ہیں کہ اگر تو محکم و استوار ہے تو اس صورت میں اپنے آپ کو خدا ہی کی طرح ہمیشہ زندہ رہنے والا اور قائم رہنے والا سمجھ۔

پیش این نور ار بمانی استوار
حیّ و قائم چون خدا خود را شمار

پھر فرماتے ہیں کہ یہ کمال انسان کو عبدیت کے مقام ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔

۱- اصل عبارت یہ ہے "آنکہ مے گویند کہ من عبد خدایم دو ہستی اثبات مے کند۔ یکے خود را و یکے خدا را۔ اما آنکہ انا الحق گوید۔ خود را عدم کرد و بباد داد وے گوید انا الحق یعنی من نیستم "ہمہ اوست۔ جز خدا ہستی نیست۔ من بکلی عدم" محضم و ہیچم۔ تواضع دریں جا بیشتر است۔ این است کہ مردم فہم نمے کنند۔ فیہ ما فیہ۔ ملفوظات مولانا روم، ص ۱۱۷۔

۲- جاوید نامہ، ص ۱۴۳، ۱۴۴۔

۳- جاوید نامہ، ص-۱۴۔

تا ما زاغ البصر گیرد نصیب
بر مقام عبدہ، گردد رقیب[1]

اس طرح اقبال معرفت حق کی اساس پر اثبات خودی کا درس نہیں دیتے بلکہ اس بات کی تلقین کرتے ہیں کہ انسان خودی میں ڈوب کر تلاش حق کرے۔

خودی میں گم ہے خدائی تلاش کر غافل یہی ہے تیرے لئے اب صلاح ''کار کی راہ

اقبال نظریہ' وحدت الوجود کی بساط الٹ دینے کے بعد اس کی تردید پوری قوت اور شاعرانہ محاکات کے ساتھ کرتے ہیں۔ چنانچہ جگن ناتھ آزاد رقمطراز ہیں کہ یہی خودی جب شنکر اچاریہ اور منصور کے یہاں آ کر خدا بنتی ہے۔ تو اقبال اس نظریہ' وحدت الوجود سے کلی طور پر بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ اس دور کی بات نہیں جب اقبال نے کہا تھا

منصور کو ہوا لب گویا پیام موت
اب کیا کسی کے عشق کا دعویٰ کرے کوئی

بلکہ اس دور کے افکار کا ذکر ہے۔ جب گلشن راز جدید لکھی جا رہی تھی۔''[2]

وحدت الوجود اور وحدت الشہود

جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے، ۱۹۱۵ء میں جب امرتسر میں مکتوبات امام ربانی چھپ رہے تھے اقبال اسرار خودی لکھنے میں مصروف تھے۔ مکتوبات میں حضرت مجدد اپنے شہودی ہونے کا اقرار کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''اور مسئلہ توحید وجودی جس کے بارے میں میں پہلے متردد تھا۔ اور فعلوں اور صفتوں کو اصل سمجھتا رہا۔ جب حقیقت حال منکشف ہوئی تو تردد جاتا رہا اور ہمہ اوست کی نسبت ہمہ ازوست کا پلہ بھاری رہا۔''[3]

وحدت الوجود کا مطلب یہ ہے کہ سالک خدا کے سوا کسی کا وجود تسلیم نہیں کرتا۔ وحدت الشہود میں اس کا مشہود صرف ایک ذات ہوتی ہے۔ اور کائنات اسے نظر نہیں آتی۔ جس طرح سورج کی تابش کے سامنے ستارے دکھائی نہیں دیتے۔ لیکن وہ دراصل موجود ہوتے ہیں۔ حضرت مجددرح نے قرآنی استدلال سے بھی وحدت الوجود کو غلط ثابت کیا۔ اور اپنے کشف اور مشاہدے کی رو سے بھی۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ جاوید نامہ، ص ۲۸۔

۲۔ اقبال، اور اس کا عہد جگن ناتھ آزاد، ادارہ انیس اردو، الہ آباد ص ۸۳۔۸۲۔

۳۔ محمد حسین، (ترجمہ) مکتوبات، مجدد الف، ثانی، لاہور، ص ۳۶۔

نظریہ' وحدت الوجود کے مطابق ذات اور وجود میں عینیت ہے ۔ شیخ اکبر کا یہ قول چونکہ ذات صفات کا عین ہے ۔ اور اشیاء کائنات عین صفات ہیں لہذا وہ بھی عین ذات ٹھہریں ۔ حضرت مجدد رح کو قبول نہیں ۔ ان کے نزدیک صفات عین ذات نہیں بلکہ صفات زائد علی الذات ہیں ۔ اللہ اپنی ذات میں اکمل ہے ۔ اس لئے صفات کی حاجت سے بے نیاز ہے ۔ حضرت مجدد کے نزدیک صفات اللہ تعالیٰ کے وجود کے تعینات یا ظلال ہیں ۔ اللہ تعالیٰ موجود ہے کیونکہ وہ قائم بالذات ہے ۔ وہ سمیع و بصیر ہے اپنی ذات سے ۔ اس طرح صفات اللہ تعالیٰ کے ظلال ہیں عین نہیں ۔ اگر ہم کائنات کو صفات حق تعالیٰ کا ظہور یا تجلی تسلیم کریں تو اس صورت میں اس کو اس کا عین بھی تسلیم کرنا پڑے گا ۔ لیکن ایسا نہیں ہے کیونکہ صفات کی حقیقت ذات کے اظلال سے زیادہ نہیں ۔ حضرت مجدد رح کے اس نظرئے کے مطابق کائنات معدوم نہیں بلکہ موجود ہے ۔ یہ خدا کا عین نہیں ۔ اس کا وجود ظلی ہے ۔ اور ظل خارج میں موجود ہے ۔ ظلی وجود حقیقی نہیں ہوا کرتا اس لئے وہ خدا کا عین نہیں ہو سکتا تاہم اس کے غیر حقیقی وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔

اپنے اس نظرئے کے مطابق حضرت مجدد ذات حق کو وراء الورا تسلیم کرتے ہیں ۔ اس کے برعکس شیخ اکبر کائنات ہی کو خدا کہتے ہیں ۔ اقبال خودی اور خدا میں باعتبار وجود عینیت تسلیم کرتے ہیں ۔ چونکہ کائنات کی بھی خودی ہے اس لئے خدا اور کائنات میں بھی عینیت ہے ۔

حضرت مجدد کے نزدیک عالم موجود خارجی حقیقت ہے ۔ چونکہ اس کا وجود ظلی ہے اس لئے وہ واجب کا عین نہیں ۔ اقبال کے نزدیک خودی خدا اور خودی کائنات میں بہ اعتبار وجود عینیت ہے لیکن ذات کے اعتبار سے نہیں ۔ ذات وراءالورا ہے ۔ مجدد رح کے نزدیک حق تعالیٰ کے حقیقی وجود اور کائنات کے ظلی وجود میں عینیت محال ہے ۔ شیخ اکبر اس عالم کو حق تعالیٰ سے الگ تصور نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک کائنات عین صفات ہے اور صفات عین ذات ہیں ۔ لہذا کائنات بھی خدا ہے ۔ اقبال کائنات کو بہ اعتبار وجود تو خدا مانتے ہیں لیکن ذات کے اعتبار سے وہ اللہ تعالیٰ کی ماورائیت کے قائل ہیں ۔

ممکن کا واجب ہونا محال ہے ۔ کوئی شے خدا نہیں ہو سکتی ۔ علامہ فرماتے ہیں کہ ذات کے اعتبار سے ہر شے غیر خدا ہے ۔ مندرجہ ذیل آیات قرآنی میں اس کی صراحت کی گئی ہے ۔

هل من خالق غير الله (پ ۲۲ ع ۱۳) (۲) افغيرالله تتقون پ ۱۴ ع ۱۳
افغيرالله تامرونى ايها الجاهلون (پ ۱۴ ع ۴)

غرض کسی شے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ شے خدا ہے تاہم کائنات کو اپنی خودی یا اجتماعی وحدت کے اعتبار سے حق تسلیم کرنا

پڑتا ہے ۔ اس کے برعکس وجودی حضرات کائنات کے ذرہ ذرہ میں اللہ کا وجود تسلیم کرتے ہیں ۔ اقبال حضرت مجدد کے نظریہ' ظلی وجود کے قائل نہیں ۔ کیونکہ ایسی صورت میں کائنات اور ذات حق یعنی دو وجودوں کو بیک وقت تسلیم کرنا پڑے گا۔ یہ درست ہے کہ حقیقی اور ظلی وجود میں عینیت محال ہے ۔ اس لئے وحدت الوجود کا سوال پیدا نہیں ہوتا ۔ لیکن اتحاد الوجود سے مضر نہیں ہے ۔

حضرت مجددرح کا نظریہ' عبد و معبود سلوک کی تیسری منزل کی نشاندھی کرتا ہے۔[1] اقبال اس کو اپنے فلسفہ کا مرکزی تصور قرار دیتے ہیں اور نظریہ' عبدیت کا اثبات بھی کرتے ہیں ۔

اقبال کے نزدیک انائے انسانی و انائے ربانی کے درمیان ایک گہرا رشتہ ہے ۔ اور ایک کا وجود دوسرے کے لئے لازم ۔

نہ آو را بے نمود ما کشودے نہ ما را بے کشودِ آو نمودے

خودی کا مقام یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو اپنے اندر سمو کر تخلقو باخلاق اللہ کے مصداق قائم بالذات بن جائے ۔ اس مقام پر انائے انسانی ذات حق کا نتیجہ بن جاتی ہے ۔ علامہ فرماتے ہیں ۔

ذات ما آئینہ ذات حق است هستیٔ مسلم ز آیات حق است

اللہ تعالیٰ کی رضا اس کی رضا میں گم ہو جاتی ہے ۔

در رضایش مرضیٔ حق گم سے شود این سخن کے باور مردم شود
پنجہ' آو پنجہ' حق سے شود ماہ از انگشت آو شق سے شود

توحید اور وحدت الوجود

علامہ کے نزدیک توحید اور وحدت الوجود دو مختلف اصطلاحیں ہیں ۔ اول الذکر کا تعلق مذھب سے ہے ثانی الذکر کا فلسفہ سے ۔ نظریہ' توحید عبد و معبود اور خالق و مخلوق کا رشتہ پیش کرتا ہے ۔ اس کے برعکس وحدت الوجود کے حامی ان سب کی نفی کر کے وحدت الوجود کے قائل ہیں ۔ علامہ ۱۹۱۶ء کے اخبار وکیل امرتسر میں لکھتے ہیں ''اصل بات یہ ہے کہ صوفیاء کو توحید اور وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے ۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ۔ بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذھبی ہے ۔ اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ۔ توحید کے مقابلے میں یا اس کی ضد لفظ کثرت

۱۔ حضرت مجدد کے رح نزدیک سلوک کی تین منزلیں ہیں ۔ (۱) وجودیت (۲) ظلمیت (۳) اور عبدیت ۔ پہلی منزل میں وہ کائنات کے وجود کے قائل نہ تھے ۔ دوسری منزل میں خود کو اور کائنات کو خدا کا ظل محسوس کیا ۔ تیسری منزل عبدیت کی تھی ۔ یہاں پہنچ کر انہیں یقین ہو گیا کہ خدا اور کائنات میں خالق اور مخلوق کا رشتہ ہے ۔

نہیں جیسا کہ صوفیاء نے تصور کیا ہے ۔ بلکہ اس کی ضد شرک ہے ۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا ۔ کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانہ٭ حال کے فلسفہ٭ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا ہے وہ موحد تصور کئے گئے ۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا ۔ بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا ۔ اس کی تعلیم نہایت صاف اور روشن ہے ۔ یعنی یہ کہ عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے ۔ باقی جو کچھ کثرت نظام عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے ۔ گو عملی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کنہ اور حقیقت ایک ہی ہے ۔ چونکہ صوفیاء نے فلسفہ اور مذہب کو دو مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی سمجھ لیا ہے اس لئے ان کو یہ فکر ہوئی کہ توحید ثابت کرنے کا کوئی اور طریقہ ہونا چاہیے ۔ جو عقل اور ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو ۔ اس غرض کے لئے حالت سکر ممد و معاون ہوئی ۔ اور یہ اصل ہے مسئلہ٭ حال و مقامات کی ۔ مجھے حالت سکر کی وقعت سے انکار نہیں صرف اس بات سے انکار ہے ۔ کہ جس غرض کے لئے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض مطلق اس سے پوری نہیں ہوتی ۔ اس سے زیادہ سے زیادہ صاحب حال کے ایک علمی مسئلے کی تصدیق ہوتی ہے نہ کہ مذہبی مسئلے کی ۔ صوفیاء نے وحدت الوجود کی کیفیت کو ایک مقام لکھا ہے ۔ شیخ اکبر کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے عدم محض ہے ۔ لیکن یہ سوال کسی کے دل میں پیدا نہیں ہوا کہ آیا یہ مقام کسی حقیقت نفس الامری کو واضح کرتا ہے ؟ اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے ۔ تو یہ حقیقت وحدت الوجود جو صاحب حال پر وارد ہوتی ہے محض دھوکا ہے ۔ اور مذہبی اور فلسفیانہ اعتبار سے کوئی وقعت نہیں رکھتی ۔ اور اگر کیفیت وحدت الوجود محض ایک مقام ہے ۔ اور کسی نفس الامری کا اس سے کوئی انکشاف نہیں ہوتا ۔ تو اس کو معقولی طور سے ثابت کرنا فضول ہے ۔ جیسا کہ محی الدین ابن عربی اور دیگر صوفیاء نے کیا ہے ۔ نہ اس کے محض مقام ہونے سے روحانی زندگی کو کوئی فائدہ پہنچتا ہے کیونکہ قرآن کی تعلیم کی رو سے وجود فی الخارج کو ذات باری سے نسبت اتحاد کی نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے ۔ اگر قرآن کریم کی یہ تعلیم ہوتی کہ ذات باری تعالیٰ کثرت نظام عالم میں دائر و سائر ہے ۔ تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کر سکنا ۔ اور یہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے ۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک ہر کیفیت قلبی مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی ۔ اور علم الحیات کی رو سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے ۔ کہ اس کا درود حیات انسانی کے لیے فردی اور ملی اعتبار سے مضر ہے ۔ علمائے اسلام نے ابتدا ہی سے اس تصوف کی مخالفت کی اور مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق علمائے امت کا اجماع ہے کہ یہ قطعاً غیر اسلامی چیز ہے ۔'' [۱]

۱۔ معرکہ٭ اسرار خودی ، مجلہ اقبال ، اکتوبر ۱۹۵۳ ۔

اقبال مذہبی نقطہ نظر سے خالق و مخلوق میں رشتہ عینیت کے نہیں بلکہ رشتہ عبدیت کے قائل ہیں ۔ عبادت کرنے والا جہاں ذات حق کا اقرار کرتا ہے ۔ وہاں وہ اپنی ہستی کا بھی اقرار کرکے اثبات نفس کرتا ہے ۔ علامہ جاوید نامہ میں مقام عبدیت کی منزل معراج کی نشاندھی کرتے ہیں ۔ جہاں عبد و معبود کے اختیار کی حدود باہمدگر مل جاتی ہیں ۔

لا الہ تیغ و دم او عبدہ فاش تر خواھی بگو ھو عبدہ
مدعا پیدا نگردد زیں دو بیت تا نہ بینی از مقام ما رمیت

مطلب یہ کہ خدا کی توحید ایک تیغ ہے اور تیغ کی آب و تاب بندہ حق کی اطاعت ہے ۔ اگر اس مفہوم کو زیادہ صاف اور واضع طور پر کہنا چاھو تو کہہ سکتے ہیں کہ مقام اطاعت میں ھو (خدا) ھی عبدہ اپنا بندہ بن جاتا ہے ۔ یعنی بندہ مومن کے لباس میں کفر و شرک کے خلاف اللہ تعالیٰ خود جنگ آزما ھوتا ہے شعر مذکورہ میں اس آیہ کریمہ کی طرف اشارہ ہے و ما رمیت الخ یعنی اے پیغمبر صلعم تو نے وہ کنکریوں کی مٹھی نہیں پھینکی تھی ۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے پھینکی تھی ۔

مقام عبدیت پر پہنچ کر اقبال کے یہاں فنا و بقا کا تصور بھی بدل جاتا ہے ۔ اکبر الہ آبادی کو ایک خط محررہ ۲ جولائی ۱۹۱۸ء میں اپنے خیالات کا اظہار یوں فرماتے ہیں ۔

''اسلامی بیخودی (فنا) میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات و رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند ہو جانا ہے ۔ اس طرح پر کہ اس پابندی کے نتایج سے انسان بالکل لاپروا ھو جائے ۔ اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے'' [1]

گفتم آدم ؟ گفت از اسرار اوست
گفتم عالم ؟ گفت او خود رو برو است

لیکن جب اقبال مذہب کے دائرے میں آتے ہیں تو وہ کائنات کو مخلوق اور فانی تصور کرتے ہیں ۔ لیکن خودی کو حق سمجھتے ہیں ۔

توان گفتن جہان رنگ و بو نیست زمین و آسمان و کاخ و کو نیست
توان گفتن کہ خوابے یا فسونے است حجاب چہرہ آن بے چگونے است
توان گفتن ھمہ نیرنگ ھوش است فریب پردہ ھائے چشم و گوش است
خودی از کائنات رنگ و بو نیست حواس ما میان ما و او نیست

پھر فرماتے ہیں ۔
خودی پنہاں ز حجت بے نیاز است
یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است

---

۱ ۔ شیخ عطا اللہ مرحوم ، اقبال نامہ ، اشرف بک ڈپو ، لاہور ، ص ۶۰ ۔

فلسفہ کی رو سے نفس انسانی یا خودی اقبال کے ذات مطلق کے اظہار کی ایک کیفیت ہے لہذا واجب اور ممکن دو متضاد الاصل یا متضاد النوع وجود نہیں۔ تاہم ان کا رابطہ وجدانی اور عرفانی بصیرت کے بغیر قابل فہم نہیں۔ علامہ کے نزدیک خودی بہ اعتبار وجود عین خدا ہے لیکن بہ اعتبار ذات وہ غیر خدا ہے۔ وجود اگر مطلق ہے تو خدا ہے اور اگر وہی وجود متعین ہو جائے تو انسانی خودی۔ خدا کی ہستی ایک بے مقصد سیلان و میلان نہیں بلکہ ایک نفس مطلقہ ہے اور نفس کے لئے مقصد آفرینی اور مقصد کوشی لازم ہے لیکن اگر خالص مذہبی نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو اقبال کے نزدیک خدا خالق ہے اور بندہ مخلوق۔ خدا کامل ترین فرد ہے اور بندہ اس کے مقابلہ میں ادنیٰ ترین فرد۔ دونوں کے درمیان نسبت عینیت کی نہیں بلکہ عبدیت کی ہے۔ جیسا کہ گزر چکا ہے علامہ اقبال نے ۱۹۱۰ء کے بعد نظریہ وحدت الوجود کی بھر پور مخالفت شروع کر دی تھی لیکن ۱۹۲۲ء کے بعد وہ پھر اسی نظریہ کے حامی نظر آتے ہیں۔ لیکن ان کا یہ اظہار فلسفہ کی حدود کے اندر رہا۔ مذہبی اعتبار سے وہ توحید ہی کے علمبردار تھے۔ فلسفہ کی حدود کے اندر ان کے اور شیخ اکبر کے وجودی تصورات میں خاصی ہم آہنگی اور مماثلت نظر آتی ہے مثلاً شیخ اکبر کے نزدیک تو وجود فرد واحد ہی پر منحصر ہے۔ یعنی اس زمین سے آسمان تک بجز ذات حق کے کوئی شے موجود نہیں۔ یعنی کائنات معدوم ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی تجلی صفات پڑنے سے موجود ہو گئی ہے۔ ذات باری تعالیٰ کی جملہ صفات عین ذات ہیں۔ اگر ذات و صفات میں عینیت نہ ہوتی تو دوئی لازم آتی جو محال ہے۔ ابن عربی کائنات کو تجلی صفات یا ظہور کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک کائنات ظہور میں عین ذات ہے۔ علامہ انہی نظریات کے ترجمان ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے یہ مکاں کہ لا مکاں ہے؟
یہ جہاں ترا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی؟

۱۹۱۶ء میں جیسا کہ گزر چکا ہے علامہ نے واضح طور پر بتایا تھا۔ کہ مسئلۂ وحدت الوجود ایک فلسفیانہ مسئلہ ہے۔ اس کا مذہب کے ساتھ تعلق نہیں۔ لیکن حیرت ہے کہ ۱۹۳۰ء میں وہ اپنے خطبۂ صدارت میں اس نظریہ کو مذہبی نقطۂ نظر سے بھی حق قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

مذہب اسلام کی رو سے خدا، کائنات، کلیسا، ریاست، مادہ اور روح ایک ہی کل کے مختلف اجزاء ہیں۔"[1]

۱۔ خطبات اقبال، مرتبہ رضیہ بانو، کراچی، ص ۲۵۔

60

"اقبال اور بھوپال"

سید عبدالواحد معینی

اقبال اور بھوپال از صہبا لکھنوی صفحات ۳۱۲
اقبال اکادمی، ۳۳-۶-۴/ڈی بلاک ۶ ،
پی - ای - سی - ایچ - ایس - کراچی قیمت ۱۵ روپے

جب سر راس مسعود نے علامہ اقبال کو اطلاع دی کہ اعلیٰ حضرت فرمانروائے بھوپال نے ان کا تاحیات ماہوار وظیفہ مقرر کر دیا ہے ۔ تو علامہ نے ۳۰ مئی ۱۹۳۰ء کو جواب میں لکھا :

" ڈیر مسعود ۔ آپ کا والانامہ ابھی ملا ہے ۔ میں کس زبان سے اعلیٰ حضرت کا شکریہ ادا کروں ۔ انہوں نے ایسے وقت میں میری دستگیری فرمائی جب کہ میں چاروں طرف سے آلام و مصائب میں محصور تھا ۔ خدا تعالیٰ ان کی عمر و دولت میں برکت دے "

یکم جون ۱۹۳۵ء کو علامہ نے نذیر نیازی صاحب کو اس سلسلہ میں لکھا:۔

" اعلیٰ حضرت نواب صاحب نے میری لائف پنشن پانچ سو روپیہ ماہوار کر دی ہے ۔ خدا تعالیٰ ان کو جزائے خیر دے ۔ انہوں نے میرے ساتھ عین وقت پر سلوک کیا ۔ اب اگر صحت اچھی رہی تو بقیہ ایام قرآن شریف پر نوٹ لکھنے میں صرف کر دوں گا ۔ والسلام

محمد اقبال ۔ لاہور ۔ یکم جون "

سالانہ وظیفہ کے متعلق جناب رشید احمد صدیقی نے اپنی کتاب "گنجہائے گراں مایہ" میں لکھا ہے:

" بھوپال کا تنہا یہ کارنامہ میرے نزدیک ان کارناموں میں سے ہے جن کو آئندہ آنے والی نسلیں کبھی فراموش نہیں کر سکیں گی ۔ اگر افراد کے مانند اداروں کو بھی کوئی معاد ہے تو اس نیک کام کے صلہ میں بھوپال کی نجات اخروی متعین ہے "

اقبال کو غم روزگار سے نجات دلانا میرے نزدیک بڑی سعادت ہے ۔ چناں چہ اقبال کے بعض عقیدت مند سر راس مسعود مرحوم اور نواب حمید اللہ خان بالقابہ کی اس قرض شناسی اور علم دوستی کو ان عزیز و گرامی ہستیوں اور بہت سی منزلوں پر مافوق رکھتے ہیں "

(گنج ہائے گرانمایہ ۔ صفحہ ۱۸۳)

۱۹۳۱ میں علامہ بھوپال ایک بار تشریف لے گئے تھے ۔ اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ایک بار اور بھی اس سال علامہ بھوپال تشریف لے گئے تھے ۔ مگر علاج کے سلسلے میں علامہ کا قیام بھوپال تقریباً سوا چار ماہ رہا ۔ موجودہ کتاب علامہ کے نواب سرحمید اللہ خان سے تعلقات اور قیام بھوپال کا مفصل تذکرہ ہے ۔

نواب سرحمید اللہ خان نے علامہ کا وظیفہ مقرر کر کے اور ان کو بھوپال بلا کر ان کے علاج کا انتظام کر کے بہت بڑا کارنامہ انجام دیا تھا ۔ اسی احساس نے علامہ سے ''ضرب کلیم'' کے صفحہ نمبر ۱ پر لکھوایا تھا ۔

زمانہ با امم ایشیا چہ کرد و کند
کسے نہ بود کہ ایں داستاں فروخواند

تو صاحب نظری آنچہ در ضمیر من است
دل تو بیند و اندیشۂ تو مے داند

بگیر ایں ہمہ سرمایۂ بہار از من
'کہ گل بدست تو از شاخ تازہ تر ماند'

یہ بہت کم لوگوں کو معلوم تھا کہ ۱۸ اگست ۱۹۱۰ء کو جو مشاعرہ بھوپال میں منعقد ہوا تھا ۔ اس کے لیے علامہ نے ایک غزل لکھی ۔ قابل مصنف نے بڑی محنت اور تلاش کے بعد وہ رسالہ جس میں اس مشاعرہ کے مفصل حالات درج ہیں تلاش کر لیا ۔ ''آئینۂ مشاعرہ'' ۵٦ صفحات کا انتخاب ہے ۔ اور اس انتخاب کو جناب سرور قادری نے ترتیب دیا تھا ۔

رسالہ کے صفحے ۳ پر تعارف ہے ۔ جس کی عبارت یوں شروع ہوتی ہے ۔ '' ـ ـ ـ ـ بزم شعراء میں جن با کمال حضرات نے شرکت فرمائی یا اپنے لا جواب کلام سے سرفرازی کا موقع دیا ۔ ان میں سے چند قابل الذکر حضرات کا مختصر حال اس طریقہ سے لکھا جاتا ہے ۔ کہ پبلک ان کا کلام دیکھنے سے پہلے ان سے تعارف کر لے''

اس عبارت کے بعد شعرا کا تعارف کرایا گیا ہے ۔ پانچویں نمبر پر علامہ کا تعارف ہے ۔ اس کی عبارت یہ ہے '' اقبال ۔ پروفیسر ڈاکٹر شیخ محمد اقبال صاحب ایم ۔ اے ۔ پی ۔ ایچ ۔ ڈی ۔ بیرسٹر ایٹ لا صوبہ پنجاب کے قابل فخر انشاء پردازوں میں ہیں ۔ اور تعلیم یافتہ سوسائٹی کے مایۂ ناز فرزند ہیں''
علامہ کے جو اشعار انتخاب میں دیئے گئے ہیں وہ یہ ہیں ۔

حلقہ زنجیر کا ہر جوہر پنہاں نکلا
آئینہ قیس کی تصویر کا زنداں نکلا

ہم گراں جان کے لائے تھے عدم سے بلبل
باغ ہستی میں متاع نفس ارزاں نکلا
وسعت افزائی آشفتگیٔ شوق نہ پوچھ
خاک کی مٹھی میں پوشیدہ بیاباں نکلا

کتاب اقبال اور بھوپال ۳۰۰ صفحات پر مشتمل ہے ۔ اور اس کے تیرہ ابواب ہیں ۔ زبان پوری کتاب کی صحیح اور شگفتہ ہے ۔ ابواب کی تفصیل حسب ذیل ہے :۔

پہلا باب ۔ علامہ کے بھوپال سے روابط کی نشاندھی کرتا ہے ۔

دوسرا باب ۔ علامہ اور نواب حمید اللہ خاں والی بھوپال کے ذاتی روابط پر روشنی ڈالتا ہے ۔

تیسرا باب ۔ علامہ کے علاج کے سلسلے میں پہلی ملاقات کی تفصیلات دیتا ہے ۔

چوتھا باب ۔ علامہ کے ماھانہ وظیفہ کی تفصیلات پر مبنی ہے ۔

پانچواں باب ۔ علامہ کے بھوپال میں دوسرے قیام کی تفصیلات پر مشتمل ہے ۔

چھٹا باب ۔ اس باب میں بھوپال سے ہٹ کر جشن حالی کی تفصیلات دی گئی ہیں ۔

ساتواں باب ۔ اقبال اور ان کے خصوصی معالج ڈاکٹر عبدالباسط سے خط و کتابت پر مشتمل ہے ۔

آٹھواں باب ۔ علامہ کے بھوپال میں تیسرے قیام کی تفصیلات پر مشتمل ہے ۔

نواں باب ۔ علامہ ، سر راس مسعود اور ضرب کلیم سے متعلق ہے ۔

دسواں باب ۔ علامہ کی وفات حسرت آیات کے تاثرات بھوپال میں ۔

گیارھواں باب ۔ علامہ کی وفات پر نظمیں ۔

بارھواں باب ۔ ملفوظات قدسی اور نیاز مندان بھوپال پر محیط ہے ۔

تیرھواں اور آخری باب ۔ قرآن مجید کے حواشی سے متعلق ہے ۔

ان ابواب کے بعد کتابیات اور مفصل اشاریہ ہے ۔

مندرجہ بالا فہرست کو دیکھ کر معاً یہ خیال آتا ہے ۔ کہ علامہ علاج کی غرض سے تین بار بھوپال تشریف لے گئے ۔

پہلی مرتبہ ۳۱ جنوری ۱۹۳۵ء سے ۸ مارچ ۱۹۳۵ء تک

دوسری مرتبہ ۱۷ جولائی ۱۹۳۵ء سے ۹ ستمبر ۱۹۳۵ء تک

تیسری مرتبہ ۲ مارچ ۱۹۳۶ء سے ۹ اپریل ۱۹۳۶ء تک

یعنی علاج کے سلسلہ میں مختلف وقتوں میں ان کا یہاں قیام تقریباً سوا چار ماہ رہا ۔ ان تین ملاقاتوں کا مفصل بیان قابل مصنف نے تین ابواب میں کیا ہے ۔ تیسرے باب میں پہلی ملاقات کا ذکر ہے ۔ پانچویں باب میں بھوپال میں دوسری ملاقات کا بیان ہے ۔ اور آٹھویں باب میں علامہ کے تیسرے قیام کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں ۔ ان تینوں ملاقاتوں کی تفصیلات ہی " اقبال اور بھوپال " کی تصنیف کی غرض ہے ۔ قابل مصنف نے ان ملاقاتوں کی بابت پوری تفصیل مہیا کی ہے ۔ ان تفصیلات کے علاوہ قابل مصنف نے اور بہت سی معلومات کچھ کتاب کے موضوع سے متعلق اور کچھ غیر متعلق بھی بہم پہنچائی ہیں ۔ اس موضوع پر جناب عبدالقوی صاحب دسنوی نے اپنے مختصر رسالہ میں موسومہ "علامہ اقبال بھوپال میں" ضروری معلومات اختصار کے ساتھ یکجا کردی ہیں ۔ اس قیام کے متعلق راقم الحروف نے اپنی کتاب "اقبال: ان کا فکر و فن میں ان احساسات کا اظہار کیا تھا ۔

> During the last phase, his stay in Bhopal, mainly for treatments, deserves special mention, as it served to strengthen the ties of mutual esteem and friendship which characterised his relation with the Nawab of Bhopal whose munificent treatment reminds us of the relations between the Duke of Weimar and Goethe.
>
> (Iqbal : His Art & Thought, p. 22)

الغرض جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں علامہ ۳۱ جنوری ۱۹۳۵ء کو بھوپال پہنچے ۔ سفر پر روانہ ہونے سے قبل علامہ نے نذیر نیازی صاحب کو یہ خط لکھا:۔

" ڈیئر نیازی صاحب ۔ السلام علیکم..........بھوپال کے متعلق مفصل اطلاع دونگا ۔ مگر ایک دو روز میں ۔ جو اطلاع وہاں سے آئے گی اگر اس کی رو سے لکچر کی صدارت ممکن ہوئی ۔ تو اس سے بھی مجھے انکار نہیں ۔ بشرطیکہ اس امر کا لحاظ رکھا جائے کہ میں بولنے سے قاصر ہوں "

چنانچہ پروگرام کے مطابق اقبال ۲۹ جنوری ۱۹۳۵ء کو لاہور سے روانہ ہوئے ۔ ۳۰ جنوری کی صبح دھلی پہنچے ۔ قیام افغان قونصل جنرل خانہ میں سردار صلاح الدین سلجوقی کے ساتھ رہا ۔ شام کو آپ ڈاکٹر انصاری کی خواھش پر جامعہ تشریف لے گئے ۔ اور خالدہ ادیب خانم کے ایک لکچر کی صدارت فرمائی ۔ اور رات کی گاڑی سے روانہ ہو کر ۳۱ جنوری ۱۹۳۵ء کو بھوپال پہنچے ۔ علامہ کا قیام ریاض منزل میں ہوا ۔ علاج شروع ہوا ۔ اور دوسرے دن علامہ اقبال نے فرمایا کہ نواب صاحب سے ملنے کا وقت لے لیا جائے ۔ ملاقات کے وقت جناب ممنون حسن خاں (جو در اصل سر راس مسعود کے سیکریٹری تھے) بھی موجود تھے ۔ دوران گفتگو نواب صاحب نے "An interpretation of Holy Quran in the light of modern Philosophy" کے بارے میں

دریافت کیا ۔ اس کے متعلق شاہ ذیجاہ نواب حمید اللہ خاں نے کچھ ایسے کلمات فرمائے جو یہاں اندراج کے قابل ہیں:-

" اگر اس میں کچھ امداد کی ضرورت ہو تو جیسا کہ میں نے مسعود سے کہا ۔ ہر طرح کی امداد کے لئے تیار ہوں "

خداوند کریم نواب صاحب ممدوح کے اس اعلیٰ تخیل کے عوض جنت‌الفردوس عطا کرے آمین ۔

ملت کی بدقسمتی سے وہ کتاب ختم نہ ہو سکی ۔ مگر اس تاجدار کے یہ الفاظ آب گوہر سے لکھے جانے کے قابل ہیں ۔

الغرض بھوپال پہنچنے کے فوراً بعد علامہ کے علاج کا انتظام شروع ہو گیا ۔ ایک ماہ سات دن کے قیام بھوپال کا عرصہ جلد گزر گیا ۔ علاج سے بیحد فائدہ ہوا ۔ مگر اس کے علاوہ " ضرب کلیم " کی سات نظمیں بھی اس قیام کے دوران تیار ہو گئیں ۔ یہ نظمیں حسب ذیل ہیں :-

(۱) سلطانی
(۲) تصوف
(۳) وصی
(۴) مقصود
(۵) حکومت
(۶) نگاہ
(۷) اسیر

۴ مارچ کو علامہ نے حسب ذیل خط نذیر نیازی صاحب کے نام لکھا

" ڈئیر نیازی صاحب ۔ السلام علیکم

میں ۷ کی شام کو یہاں سے چلوں گا ۔ ۸ کی صبح دھلی پہنچ جاؤں گا ۔ یہ گاڑی ۹ بجے یا ساڑھے نو بجے دھلی پہنچتی ہے ۔ ۸ کا دن دھلی ٹھہروں گا ۔ اور ۹ کی شام لاھور روانہ ہو جاؤں گا ۔ آپ سردار صلاح الدین سلجوقی صاحب کو بھی مطلع کر دیں ۔ میں نے ان کو علیحدہ خط بھی لکھ دیا ہے ۔ اس کے علاوہ حکیم صاحب سے بھی ۹ کی صبح کا وقت (۸ یا ساڑھے آٹھ بجے) مقرر کر دیں ۔ ان سے ملے بغیر لاھور جانا ٹھیک نہیں ۔ ہاں راغب احسن صاحب کو مطلع کر دیں ۔ ان کا پتہ یہ ہے ۔

2-Canning Lane,
New Delhi

باقی انشا اللہ وقت ملاقات

والسلام
محمد اقبال "

چنانچہ ۸ کی صبح دھلی تشریف لائے - دوسرے روز وہ حکیم نابینا صاحب سے ملے اور شام کی گاڑی سے لاھور تشریف لے گئے -

علامہ کا بھوپال میں دوسرا قیام ۱۷ جولائی سے ۲۸ اگست ۱۹۳۵ء تک رھا - اس کا حال قابل مصنف نے پانچویں باب میں دیا ھے -

جناب مصنف کو غیر متعلقہ باتوں کا ذکر کرنے میں کمال حاصل ھے - چنانچہ پانچویں باب میں انھوں نے عزیز احمد کی اس تحریر کا حوالہ دیا ھے:

" باوجود 'فقر' کے فلسفہ کو کمال تک پہنچانے کے اقبال کسی نہ کسی طرح کی شاہ پرستی سے آخر تک اپنے دماغ کو چھٹکارا نہ دلا سکے - چنانچہ امان اللہ خاں ، نادر شاہ ، شاہ افغانستان ، ظاھر شاہ یہاں تک کہ فرماں روائے بھوپال کو بھی مخاطب کر کے انھوں نے نظمیں لکھیں "

یہ جناب عزیز احمد کی کج دماغی کی ایک عمدہ مثال ھے - عزیز احمد سے کوئی صاحب فراست دریافت کرے کہ امان اللہ خاں ، نادر شاہ اور ظاھر شاہ کی خوشامد سے علامہ نے اپنی ذات کے لئے کون سا فائدہ حاصل کیا - امان اللہ خاں کے نام " پیام مشرق " معنون کرنے سے علامہ کی غرض اس بادشاہ کو نصیحت کرنا تھی - چنانچہ لکھتے ھیں

سروری در دین ما خدمت گری است   عدل فاروقی و فقر حیدری است
در قبائے خسروی درویش زی   دیدہ بیدار و خدا اندیش زی
تازہ کن آئین صدیق رض و عمر رض   چوں صبا بر لالۂ صحرا گذر
جان تو بر محنت پیہم صبور   کوش در تہذیب افغان غیور

نادر شاہ سے جب علامہ ملنے گئے تو جو کچھ رقم اپنے پاس تھی نذر کر دی - اور ظاھر شاہ تو علامہ کے افغانستان سے رخصت ہونے کے بعد تخت نشیں ہوئے - علامہ لکھتے ھیں

برخور از قرآں اگر خواھی ثبات
در ضمیرش دیدہ ام آب حیات

می دھد مارا پیام لاتخف   می رساند بر مقام لاتخف

پس بگیر از بادۂ من یک دو جام
تا درخشی مثل تیغ بے نیام

نواب بھوپال کی تعریف میں تو علامہ پند و موعظت سے باز نہ آئے اور اگر اس صاحب بصیرت کی تعریف میں کبھی کچھ کلمات لکھ دیئے ھیں - تو یہ بطور شکر گزاری کے تھے - چنانچہ پروگرام کے مطابق علامہ ۱۵ جولائی کو لاھور سے روانہ ھو گئے - اس سفر میں جاوید اور علی بخش ان کے ہمراہ تھے - ۱۶ کو دھلی پہنچے - تو نیازی صاحب اور دیگر معتقدین نے ان کا استقبال کیا - ۱۶

کی شام کو وہ دھلی سے روانہ ہوئے ۔ اور ۱۷ جولائی کو دوسری بار بھوپال پہنچے ۔ بھوپال آنے کے دوسرے ہی دن سے علامہ کے معائنہ اور علاج کا سلسلہ شروع ہو گیا ۔ بھوپال پہنچنے کے تیسرے ہی دن انہوں نے مولانا سلیمان ندوی کو ایک مفصل خط لکھا ۔ جس کے مطالعہ سے علامہ کی فکر و جستجو کے کئی گوشے کھل کر سامنے آئے ہیں ۔ اس سلسلہ میں جو اور خطوط مولانا سلیمان ندوی کو لکھے ان کی نقلیں بھی اس باب میں دے دی ہیں ۔ الغرض یہ بھوپال کے علاج کا دوسرا کورس ۱۷ جولائی سے شروع ہو کر ۹ ستمبر کو ختم ہوا ۔ اور اسی روز علامہ نے لاہور واپسی کی تیاری شروع کر دی ۔

فتنۂ قادیانی کے خلاف علامہ نے جو مشہور زمانہ مضامین لکھے وہ بھوپال کے اس قیام کے دوران ہی لکھے گئے تھے ۔ مگر بھوپال چھوڑنے سے پہلے علامہ نے اپنے معالجین سے وعدہ کر لیا تھا کہ علاج کے تیسرے اور آخری دور کے لئے پھر جلد بھوپال آئیں گے ۔

علامہ کا بھوپال میں علاج کے لئے تیسرا قیام ۲ مارچ سے ۸ اپریل ۱۹۳۶ء تک رہا ۔ اس قیام کے دوران بھی علامہ ''شیش محل'' میں ٹھہرے ۔ قابل مصنف نے علامہ کے قیام بھوپال کی بابت بہت کم تفصیلات دی ہیں ۔ مگر علامہ کی مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' کی شان نزول کے متعلق تفصیلات بیان کی ہیں ۔ ۲۹ جولائی ۱۹۳۶ء کے خط میں علامہ لکھتے ہیں ۔

'' ۳ اپریل کی شب کو جب میں بھوپال میں تھا ۔ میں نے تمہارے دادا رحمۃ اللہ علیہ کو خواب میں دیکھا ۔ مجھ سے فرمایا ۔ کہ اپنی علالت کے متعلق حضور رسالت مآب کی خدمت میں عرض کر ۔ میں اسی وقت بیدار ہو گیا ۔ اور کچھ شعر عرضداشت کے طور پر فارسی زبان میں لکھے ۔ کل ساٹھ (۶۰) شعر ہوئے ۔ لاہور آ کر خیال ہوا ۔ کہ یہ چھوٹی سی نظم ہے ۔ اگر کسی زیادہ بڑی مثنوی کا آخری حصہ ہو جائے تو خوب ہو ۔ الحمد اللہ کہ یہ مثنوی بھی اب ختم ہو گئی ''

یہ تو مثنوی ''پس‌چہ باید کرد'' کی شان نزول خود علامہ کی زبانی ہے ۔ مگر اس واقعہ کا ایک اور ذکر فقیر وحید الدین نے اپنی کتاب ''روزگار فقیر'' میں کیا ہے ۔ اس کا اعادہ یہاں غیر ضروری ہے ۔

اس باب میں علامہ کے قیام بھوپال کی تفصیلات تو بہت کم ہیں ۔ مگر اس کا بیشتر حصہ پروفیسر نواب علی صاحب کے حالات پر مشتمل ہے ۔ پروفیسر نواب علی بہت بڑے عالم تھے ۔ مگر ان کا تعلق اقبال اور بھوپال سے بالکل نہیں تھا ۔

الغرض ان تینوں بابوں میں علامہ کے قیام بھوپال کی جو تفصیلات دی گئی ہیں وہ تشنہ ہیں ۔ مگر اس میں فاضل مصنف بے تصور ہیں

ہیں - جو تفصیلات دی گئی ہیں - ان سے زیادہ تفصیلات کا ملنا بھی امر محال
تھا - لہذا فاضل مصنف نے علامہ کے ان قیاموں کے دوران جو خطوط لکھے تھے -
ان سے اقتباسات دے دئے ہیں- اس کے علاوہ پہلے قیام کے دوران ایک غیر معروف
شخص لمعہ صاحب کے جعلی خطوط کا ذکر کر دیا ہے - دوسرے قیام کے دوران
جناب سید سلیمان ندوی کے خطوط سے طویل اقتباسات دے دئے ہیں - اور تیسرے
قیام کے دوران عالی جناب پروفیسر نواب علی صاحب کے سوانح سے باب کو بھر
دیا ہے - پروفیسر نواب علی ایک بہت بڑے فاضل کے علاوہ جناب مصنف کے چچا
اور خسر بھی تھے - یہ حالات جس طرح لکھے گئے ہیں - ان سے کتاب کا بالکل
تعلق نہیں ہے -

الغرض علامہ کے علاج کی غرض سے تین بار قیام اور ان کا تفصیلی حال
جو تین ابواب میں دیا ہے ، کتاب کی جان ہے - گوکہ ہر پڑھنے والا یہ چاہےگا
کہ یہ حالات اور مفصل ہوتے تو بہت اچھا ہوتا - مگر شاید زیادہ تفصیلات کا
حاصل کرنا قابل مصنف کے لئے ممکن نہ تھا - ان تین ابواب کے علاوہ یعنی
تیسرے باب ، پانچویں باب اور آٹھویں باب کے علاوہ کتاب کے کچھ اور
باب بھی ہیں - جن میں بہت دلچسپ معلومات دی گئی ہیں - مثلاً دوسرا باب
علامہ اور نواب حمید اللہ خاں بہادر کے خصوصی روابط پر روشنی ڈالتا ہے -
چوتھا باب اقبال کے وظیفہ اور اس کے پس منظر کی تفصیلات دیتا ہے -
چھٹے باب میں جشن حالی کا مستند احوال پیش کیا گیا ہے اور بلاشک و شبہ
یہ کہا جا سکتا ہے کہ فاضل مصنف نے اس باب کی تفصیلات بڑی محنت اور
عرق ریزی سے جمع کی ہیں - راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس سے بڑھ کر اور
زیادہ مفصل حال کسی دوسری جگہ ملنا محال ہے - اور قابل مصنف اپنی محنت
کے لئے قابل مبارک باد ہیں - ساتواں باب علامہ اور ان کے خصوصی معالج
ڈاکٹر عبدالباسط سے خط و کتابت پر مشتمل ہے - اس باب میں علامہ کے وہ غیر
مطبوعہ خطوط بھی شامل ہیں جو علامہ نے ڈاکٹر عبدالباسط کو تحریر
کئے تھے -

نویں باب کا عنوان تو ہے : " اقبال ، راس مسعود اور ضرب کلیم " مگر
اس باب میں فاضل مصنف نے بہت سے معاملوں پر بحث کی ہے - مثلاً گورنمنٹ
حمیدیہ کالج میگزین بھوپال ۱۹۶۲ء صفحہ ۱۹ سے یہ اقتباس دیا ہے -

" ان تعلقات کی انتہا اس وقت ہوئی - جب سر آغا خاں کی تحریک اور
سر راس مسعود کی تائید و حمایت پر ڈاکٹر اقبال کو نواب صاحب نے منسٹری پیش
کی - اور ڈاکٹر صاحب نے اپنی خود داری ، قناعت اور آزادی کے پاؤں میں بیڑی
ڈالنا مناسب نہ سمجھا - اور اس طرح انکار کر دیا - کہ پھر راس مسعود کو اصرار
کی ہمت نہیں ہوئی "

گو یہ بیان بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ مگر اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

بھوپال نے غزل گو شعر کثرت سے پیدا کئے ہیں۔ اور نظم گو چند۔ یہ ایک ایسی بحث ہے کہ اس باب میں اس میں پڑنا غیر ضروری ہے۔

تیرھویں باب میں فاضل مصنف نے قرآن مجید کے حواشی پر لکھا ہے۔ اس کی اصلیت وہی ہے۔ جو جناب نذیر نیازی صاحب نے مکتوبات اقبال کے آخری باب خاتمہ سخن میں لکھا ہے۔

" ۱۹۳۵ میں جب اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال نے حضرت علامہ کی لائف پینشن مقرر کر دی اور حضرت علامہ نے راقم الحروف کو اس کی اطلاع کی تو اس کے ساتھ یہ بھی ارشاد فرمایا:۔

اب اگر صحت اچھی رہی تو بقیہ ایام قرآن شریف کے نوٹ لکھنے پر صرف کر دوں گا۔"

"ذکر اقبال" کے مصنف نے اس سلسلہ میں یہ لکھا ہے:

" علامہ اقبال کے ہم صحبت نیازمندوں کو معلوم ہے۔ کہ حضرت ممدوح کے ذہن میں بعض نہایت مفید تصنیفات کے خاکے اور بعض تنظیمی و اصلاحی اداروں کے منصوبے موجود تھے۔ جن کو وہ اپنی زندگی میں معرض شہود میں نہ لا سکے۔ لیکن ان کی تڑپ علامہ کے قلب میں مرتے دم تک رہی"

ان کتابوں کے سلسلہ میں ان کے نام یہ ہیں:۔

a) Construction of Islamic Jurisprudence;
b) Islam as I understand;
c) Aids to the Story of Quran.

اس کی بابت جو نوٹ علامہ نے چھوڑا ہے۔ اس کا قصہ یہ ہے کہ علامہ نے ایک نوٹ اپنے ہاتھ سے لکھ کر ۱۹۳۲ء میں میاں محمد شفیع کو دیا تھا۔ یہ نوٹ Thought and Reflections of Iqbal میں شائع ہو گیا ہے۔ اس نوٹ کا علامہ اور بھوپال سے کہیں دور کا تعلق بھی نہیں ہے۔ اور یہ نوٹ مختلف جریدوں اور کتابوں میں شائع ہوا ہے۔ اس کو یہاں شائع کرنا اتنا ضروری نہیں معلوم ہوتا ہے۔ یہ امر بھی قابل غور ہے کہ اس نوٹ کو جس کا تعلق بھوپال سے محض دور کا ہے، دوسرے ایڈیشن میں رکھا جائے یا نہیں۔

الغرض ہم دیکھ چکے ہیں کہ کتاب زیر تبصرہ میں اتنی غیر متعلقہ اور غیر ضروری باتیں اس کثرت سے دے دی گئی ہیں کہ دوسرے ایڈیشن ان کو حذف کر دیا جائے تو میرے خیال میں کتاب کی افادیت میں کوئی فرق نہ پڑے گا۔

چودھری خاقان حسین کے حوالے سے یوں مذکور ہے:۔

"ایک بار کھانے کا ذکر آیا تو آپ نے بے اختیار فرمایا ۔ کہ مسلم لیگ کے لکھنؤ اجلاس کے دوران جیسا کھانا راجہ صاحب محمودآباد نے کھلایا ہے ۔ ایسا تو شاید ہی پھر نصیب ہو ۔ ہر ڈیلیگیٹ کے لئے مختلف اور لذیذ کھانوں کے چھ خوان دونوں وقت آتے تھے"

مسلم لیگ کا پہلا اجلاس تو ۱۹۱۶ء میں لکھنؤ میں ہوا تھا ۔ اور دوسرا اجلاس ۱۹۳۷ء میں ہوا تھا ۔ ۱۹۳۷ء میں تو علامہ اتنے علیل تھے کہ شریک بھی نہ ہو سکے ۔ اور ۱۹۱۶ء میں ابھی علامہ کی ایسی سیاسی پوزیشن نہ تھی ۔ کہ اس سال اجلاس میں شریک ہوتے ۔ لہذا یہ معلوم ہوتا ہے کہ خاقان حسین صاحب کو کچھ غلط فہمی ہوئی ۔ بہر حال چند تفصیلات ضروری ہیں ۔ خاقان حسین صاحب ہی کی زبانی ایک اور واقعہ مذکور ہے:۔

"ایک روز آپ نے سفر اسپین کا ایک اچھوتا واقعہ سنایا ۔ جس کے پس منظر کا شاید ہی کسی کو علم ہو ۔ فرمانے لگے کہ لندن کے قیام میں نواب صاحب بھوپال سے ملنے گیا ۔ تو انہوں نے فرمایا "اقبال اسپین کیوں نہیں جاتے" میں نے عرض کیا "اگر میں بھی نواب بھوپال ہوتا ۔ تو اب تک ہو آیا ہوتا ۔" بات آئی گئی ہوئی ۔ دوسرے روز مجھے میرے ہوٹل میں نواب صاحب بھوپال کا ایک چیک چھ ہزار روپیہ کا ملا ۔ میں سمجھ گیا کہ یہ سفر کے لیے ہے"

علامہ کی طبیعت اتنی شکر گذار تھی ۔ کہ اگر کوئی ایسا واقعہ پیش آیا ہوتا تو اس کا کہیں نہ کہیں ذکر ضرور کرتے۔ نواب صاحب نے علامہ کا ماہوار وظیفہ مقرر کر کے جملہ معتقدین علامہ پر ایسا احسان کیا ہے کہ اگر اس عظیم المرتبت نواب نے اسپین جانے کی بابت بھی کچھ مدد کی ہوگی ۔ تو کوئی تعجب نہیں ہوگا ۔ مگر واقعات کا صحیح بیان ضروری ہے ۔

الغرض اس باب میں جتنے اصحاب کا ذکر کیا گیا ہے ۔ ان میں سے بیشتر ایسے ہیں جن کا علامہ اقبال سے کسی قسم کا تعلق نہیں ۔ سوائے عبدالحکیم انصاری اور ممنون حسن خاں صاحب کے فاضل مصنف نے جس کو چاہا ہے ۔ اقبالیات کا ماہر قرار دے دیا ہے ۔ جناب قدسی سے لیکر خاقان صاحب اور ڈاکٹر یوسف تک سب ایسے اصحاب ہیں کہ نہ تو یہ ماہر اقبالیات ہیں ۔ اور نہ ان کا کسی طرح علامہ اقبال سے کسی قسم کا گہرا تعلق ہے ۔ اس باب کا بیشتر حصہ حذف کرنے کے قابل ہے ۔

بارھویں باب میں اقبال کے تاثرات کا ذکر اقبال لائبریری کے قیام و افتتاح سے ہوتا ہے ۔ اقبال لائبریری کے اراکین کی فہرست اور کتابوں کی مفصل فہرست کی کیا ضرورت تھی ۔ پھر اس کتب خانہ کے متعلق عمائدین بھوپال کی آرا بھی

غیر ضروری معلوم ہوتی ہیں ۔ شاغل فخری صاحب کی ''تصورات اقبال'' کا ذکر بھی غیر ضروری ہے ۔ آخر اس غیر ضروری تذکرہ سے فاضل مصنف کی کیا غرض ہے ۔ الغرض غیر ضروری اور غیر متعلق اندراجات آئندہ ایڈیشن میں حذف کر دئے جائیں ۔ تو کتاب کی دلچسپی اور افادیت میں اضافہ ہوگا ۔

اسی باب میں علامہ نے راس مسعود صاحب سے یہ درخواست کی تھی کہ وہ جاوید اور منیرہ کے سرپرست (guardian) ہو جائیں - بعض وجوہ کی بنا پر مسعود صاحب نے یہ قبول کرنے سے انکار کر دیا ۔ جب ۳۰ جولائی ۱۹۳۷ء کو مسعود صاحب کا انتقال ہو گیا ۔ تو دنیا بھر میں ان کا سوگ ہوا ۔ علامہ بھی اس میں شریک تھے ۔

کتاب کا دسواں باب '' دار الاقبال بھوپال میں اقبال کا سوگ '' پر مشتمل ہے ۔ اس میں وہ مراثی بھی شامل ہیں جو اہل بھوپال نے علامہ کے انتقال پر لکھے تھے ۔ ویسے اس باب میں اس قدر پراگندہ خیالی ہے کہ اس پر کچھ قلمبند کرنا بے سود نظر آتا ہے ۔ مگر باب کے آخر میں پروفیسر نواب علی صاحب کا تحریر کیا ہوا وہ مرثیہ بھی ہے جو پہلی بار جریدہ جامعہ ملیہ دہلی میں شائع ہوا تھا۔ اس مرثیہ کے بعض اشعار درد میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ ان میں سے چند ناظرین کے لیے یہاں پیش کئے جاتے ہیں ۔

بلند پایہ سخن‌ور حکیم ہند اقبال
چو بانگ '' ارجعی '' بشنید گشت محو جمال

چہ گفت؟ گفت کہ از مرگ من نمی ترسم
چو مسلم متبسم روم بہ بزم وصال

دماغ مغربی و قلب مشرقی او را
بشرق و غرب ضیا پاش بود مہر مثال

''حسن ز بصرہ بلالؓ ازحبش، صہیبؓ از روم''
بیا بہ بیں کہ چساں بود پور ہند اقبال

کتاب کے گیارھویں باب میں ملفوظات قدسی اور نیازمند شامل ہیں ۔ جہاں تک راقم الحروف جناب شاہ اسد الرحمن صاحب قدسی کی بابت کتاب کے مطالعہ سے حاصل کر سکا ۔ اس کا ماحصل یہ ہے: جناب شاہ صاحب ایک صاحب سلوک صوفی منش بزرگ تھے ۔ ان کے والد جناب حبیب الرحمن صاحب حضرت وارث علی شاہ کے خلیفہ تھے ۔ پہلی ملاقات علامہ کی دوسرے قیام کے دوران ہوئی کرنل اقبال حسین صاحب نے فرمایا کہ آپ قدسی صاحب سے بھی ملے تو علامہ نے فرمایا کہ آپ نے ان کا ذکر پہلے کیوں نہ کیا ۔ قدسی صاحب کے مرید صوفی خدا بخش نے فاضل مصنف کو ایک خط میں علامہ کی ایک نظم '' سیر بھوپال'' لکھی ہے ۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ صوفی خدا بخش صاحب سے اس بار بھی غلطی ہوئی ہے ورنہ اگر علامہ کوئی نظم " سیر بھوپال " تصنیف فرماتے تو اس کو شائع ضرور کرتے ۔ دوسری جگہ فاضل مصنف لکھتے ہیں کہ " جواب شکوہ " کے محرک جناب قدسی ہیں ۔ فاضل مصنف نے اتنی بڑی بات لکھ دی ہے ۔ مگر اس کے متعلق کوئی شہادت پیش نہیں کی ہے ۔

ایک جگہ لکھا ہے :

" اس زمانہ میں حضرت مرشدنا سے ملنے ثمرستان پہنچے ۔ تو خوش منظر پہاڑیوں سے گھرے ہوئے مقام دیکھ کر بہت متاثر ہوئے ۔ اور نہایت ذوق سے یہ قطعہ پڑھا ۔

چشمۂ فیض تشنہ لب کے لئے مرکز رشد بہر اہل صفا
کوئی سمجھے تو ہے مقام قدس آستانہ جناب قدسی کا

اس قطعہ کا کوئی ثبوت مصنف نے نہیں پہنچایا ہے ۔ جگرمرادآبادی ، حفیظ جالندھری وغیرہ کا علامہ اقبال سے دور کا تعلق بھی نہیں ہے ۔ فاضل مصنف کا یہ جملہ " کہ جواب شکوہ کے محرک جناب قدسی ہیں " بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے ۔ جواب شکوہ ۱۹۱۲ء میں لکھا گیا تھا ۔ اس وقت قدسی صاحب شاید بھوپال میں پہنچے بھی نہ تھے ۔

ایک جگہ اور اس باب میں فاضل مصنف لکھتے ہیں :

ارشد تھانوی اکثر و بیشتر اقبال سے بھوپال کے قیام کے دوران ملتے رہتے تھے ۔ اور ان کے بڑے مداح و قدر دان تھے ۔ لیکن ان کا تعلق نیاز فتح پوری کے گروہ سے تھا ۔ اس لئے وہ کسی اختلاف کی صورت میں اظہار رائے سے بھی نہیں چوکتے تھے ۔ چنانچہ ارشد صاحب نے مجھے بتایا کہ " اقبال اور میں " کے عنوان سے انہوں نے ایک مضمون لکھا تھا جو ہفت روزہ " ندیم " میں شائع ہوا ۔ اس مضمون میں انہوں نے اقبال کے کلام کے بعض فنی نقائص پر روشنی ڈالی تھی ۔ جس زمانہ میں یہ مضمون " ندیم " میں چھپا اقبال بھوپال ہی میں مقیم تھے ۔ انہوں نے تو اسے پڑھ کر خاموشی اختیار کر لی لیکن ان کے بھوپالی نیازمند اور تاریخ اندلس کے مشہور مصنف قاضی ولی محمد نے اس کا جواب لکھا جو " ندیم " میں شائع ہوا ۔ راس مسعود نے دونوں مضامین دیکھے تو ارشد صاحب کو ملاقات کے لئے بلایا ۔ ساتھ ہی انہوں نے اقبال کو شیش محل سے سواری بھیج کر ریاض منزل بلوایا ۔ اور دونوں کی موجودگی میں ارشد صاحب کی غلط فہمی کو بھی دور کیا ۔ اور اقبال کی کدورت کو بھی اور اس طرح خوبصورتی سے اعتراض اور جواب اعتراض کا سلسلہ ختم ہو گیا "

پیشتر اس کے ہم اس معاملہ کے متعلق کچھ لکھیں ۔ یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ ارشد صاحب تھانوی ممالک متحدہ کی پولیس میں بطور کانسٹبل

کام کرتے تھے ۔ طبیعت موزوں پائی تھی ۔ لہذا گاہے گاہے شعر کہہ لیتے تھے ۔ یہ صاحب ممالک متحدہ کی پولیس سے علیحدہ ہو کر بھوپال میں اسسٹنٹ پرازی کیوٹنگ انسپکٹر مقرر ہو گئے تھے ۔ جو عہدہ سب انسپکٹر کے مترادف تھا ۔ اب ناظرین خود غور فرما لیں کہ ارشد صاحب کی کیا حیثیت تھی کہ علامہ کے کلام بلاغت نظام کے نقائص کی نشاندھی کریں ۔ یہ درست ہے کہ ان کا مضمون '' ندیم '' میں شائع ہو گیا تھا ۔ مگر یہ چیز بجائے خود کوئی اہمیت نہیں رکھتی ہے ۔

ہم ان غیر متعلقہ اور غیر ضروری باتوں کا ذکر جن کو کتاب میں شامل کر لیا گیا ہے ۔ اوپر کر چکے ہیں اور اس ذکر کی غرض صرف یہ ہے کہ ان کو آئندہ ایڈیشن میں سے حذف کر دیا جائے ۔ اب ہمارا ایک ناخوش گوار فرض ہے کہ ان صریح غلطیوں کی اور ان غلط بیانیوں کی نشان دھی کر دی جائے جو اکادمی کی شائع کردہ کتابوں ھی میں نہیں بلکہ کسی مطبوعہ کتاب میں بھی ایک بدنما داغ کی حیثیت رکھتی ھیں ۔ مثال کے طور پر ہم ایک صریح غلط بیانی کا ذکر کرتے ھیں جس میں قابل مصنف نے اپنی ہمہ دانی کے زعم میں کراچی کے ایک زندہ فرد کو مردہ قرار دے دیا ہے ۔ کتاب کے صفحہ ۲۷۴ پر قابل مصنف نے لکھا ہے ۔

'' تصورات اقبال کی طرح ایک اور اہم کتاب ' اقبال کا سیاسی کارنامہ ' ہے ۔ جسے محمد احمد خان ایم ۔ اے ۔ ایل ۔ ایل ۔ بی نے تالیف فرمایا ہے ۔ یہ کتاب کاروان ادب کراچی کے زیر اہتمام ۱۹۵۲ء میں شائع ہوئی تھی ۔ اس کا انتساب ہے ۔

'' اس شاہین زادہ کے نام جو پاکستان کے قالب کو اسلام کی روح سے ہمکنار کر دے ''

محمد احمد خان عرصہ دراز تک بھوپال میں رہے اور آپ نے ابتدا ''جج ہائی کورٹ بعدہ ، چیف جسٹس کی حیثیت سے ریاست بھوپال کی گراں مایہ خدمات انجام دیں ۔ یہ وہی زمانہ ہے جب سر راس مسعود بھوپال آ گئے تھے ۔ اور اقبال کی بھوپال میں آمد کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا ۔ ۱۹۵۰ء کے لگ بھگ آپ پاکستان آ گئے اور یہیں انتقال فرمایا ۔ ''

محمد احمد خان صاحب کی یہ کتاب آج بھی موجود ہے ۔ اور ان کے انتقال کا سوال ھی پیدا نہیں ہوتا ۔ محمد احمد خان صاحب کراچی میں وکالت کر رہے ھیں ۔ مگر اپنا بیشتر وقت کاشتکاری پر صرف کرتے ھیں ۔ اکادمی کی شائع کردہ کتاب میں ایسی غلطی کی اصلاح نہایت ضروری ہے ۔

کتاب کے صفحہ ۲۷ پر فاضل مصنف نے ایک صاحب ڈاکٹر لمعہ کا ذکر کیا ہے ۔ جناب مصنف لمعہ صاحب کے متعلق فرماتے ھیں ۔

'' ڈاکٹر محمد عباس علی خان لمعہ جاگیردار ۔ ٹونڈہ پور مشرقی خاندیش اقبال کے بیحد عقیدت مند تھے ۔ ٹیگور سے ان کے خاص مراسم تھے ۔ اور ان کے

ایما پر وہ اقبال سے ملنے لاہور بھی گئے تھے - وہ بیک وقت شاعر اور نثرنگار تھے - انگریزی میں بھی شاعری کرتے تھے - اور اردو نظم و شعر سے بھی دلچسپی تھی - وہ اقبال سے مشورہ بھی لیتے تھے - جیسا کہ اقبال نامہ کے خطوط (صفحات ۲۸۷ - ۲۸۸ اور ۲۸۹) کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے - ان کا یہ لکھنا '' کبھی کبھی جب طبیعت لگے ضرور شعر کہیے - آپ کی طبیعت شاعری کے لئے مناسب ہے - اور آپ کی نظموں میں مجھ کو لطف آتا ہے - چھوٹی چھوٹی کہانیاں بھی نثر میں لکھئے - آپ کی نثر بھی دلچسپ ہوتی ہے -'' اس بات کا غماز ہے کہ وہ لمعہ کی صلاحیتوں سے کافی متاثر تھے - اور انہیں برابر مشورے دیتے تھے -

اردو کا کلام وہ اقبال کو بھیجتے تھے - اور اقبال اس پر مناسب اصلاح کر کے انہیں لوٹا دیتے تھے - لمعہ جو حیدرآباد میں رہتے تھے - خود حیدرآباد میں بہت کم مشہور تھے - جس کا تذکرہ ہمیں نظر حیدرآبادی کی کتاب ' اقبال اور حیدرآباد ' میں ملتا ہے -

'' یہ عجیب بات ہے - کہ ڈاکٹر عباس علی خاں لمعہ کے نام سے '' اقبال نامہ '' کی اشاعت سے قبل خود اہل حیدرآباد بہت کم واقف تھے - لیکن ان خطوط کے مطالعے سے ان کی صلاحیتوں سے تعارف حاصل ہوتا ہے - افسوس کہ اقبال سا شاعر جن کی صلاحیتوں کا معترف ہے - وہ حیدرآباد میں اتنے گم نام رہے ''

بھوپال سے تحریر کردہ یہ خط نہ صرف اقبال سے لمعہ کے قریبی روابط کی نشان دہی کرتا ہے - بلکہ اس بات کا انکشاف بھی کہ اقبال لمعہ کو اپنے قیمتی مشوروں سے برابر نوازتے تھے - اور ان کی شاعرانہ صلاحیتوں کے دل سے معترف تھے - لکھتے ہیں :-

'' مخدومی - تسلیم !

میں یہ خط آپ کو بھوپال سے لکھ رہا ہوں - اس سے قبل بھی آپ کو ایک خط لکھ چکا ہوں - ملا ہوگا - آپ کی تازہ نظم میں پڑھ کر بہت خوش ہوا - اس میں اصلاح کی گنجائش نہیں ہے - میں یہ سن کر بہت خوش ہوا - کہ مثنوی مولانا روم سے استفادہ حاصل کر رہے ہیں - دنیا کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا ہے ، وہ آپ کی عمر کے لحاظ سے بالکل درست ہے - مگر آپ کو اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ دنیا ایک بہت اہم مقام ہے - اور اس سے صحیح استفادہ حاصل کرنے کے لئے ہمیں انسان کامل بننے کی کوشش کرنی چاہئے - مولانا رومی کو بغور پڑھئے اور اس بات کا ہمیشہ خیال رکھئے کہ جو کچھ آپ کا ضمیر اس خصوص میں آپ کو مشورہ دے ، اس سے انکار نہ ہو - میرے گلے کی حالت اب روبصحت ہے - آپ کے گران قدر مشوروں کا شکریہ -

نگہدار آنچہ در آب و گل تست
سرور و سوز و مستی حاصل تست
تہی دیدم سبوئے این و آں را
مئے باقی بہ مینائے دل تست

آپ نے میرا حال دریافت فرمایا ہے ۔ شکریہ
زندہ ہوں ، دل مضمحل ، مست فنا ، اللہ اللہ ۔ خیر صلا ۔

خدا حافظ
مخلص محمد اقبال لاہور
۳۰ فروری سنہ ۱۹۳۵

یہ پورا بیان سراسر غلط بیانی پر مبنی ہے ۔ پہلے تو یہ جناب ڈا
محمد عباس علی خاں لمعہ ڈاکٹر تھے ہی نہیں ۔ ایک بار میں نے ان سے دریا
کیا کہ آپ نے ڈاکٹری کہاں سے پاس کی تھی ۔ تو ان صاحب نے جواب
کہ صرف میڈیکل کالج میں داخل ہوئے تھے ۔ اور چند ماہ کے بعد کالج چ
دیا ۔ اغلب یہ ہے کہ کالج سے خارج کر دئے گئے ۔ جناب صہبا لکھنوی
نظر حیدرآبادی کی کتاب " اقبال اور حیدرآباد " سے ایک اقتباس پیش کیا ہے

" یہ عجیب بات ہے ۔ کہ ڈاکٹر عباس علی خاں لمعہ کے نام
" اقبال نامہ " کی اشاعت سے قبل خود اہل حیدرآباد بہت کم واقف تھ
لیکن ان خطوط کے مطالعہ سے ان کی صلاحیتوں سے تعارف حاصل ہوتا ہے۔ افس
کہ اقبال سا شاعر جن کی صلاحیتوں کا معترف ہے ۔ وہ حیدرآباد میں اتنا گم
رہے "

ایک جگہ صہبا صاحب فرماتے ہیں:
" بھوپال سے تحریر کردہ یہ خط نہ صرف اقبال سے لمعہ کے قریبی ر
کی نشان دہی کرتا ہے ۔ بلکہ اس بات کا انکشاف بھی کرتا ہے ۔ کہ اقبال
اپنے قیمتی مشوروں سے برابر نوازتے تھے "

علامہ کے جو خطوط لمعہ صاحب کے نام اقبال نامہ میں شائع کر دئے
ہیں ۔ ڈاکٹر تاثیر مرحوم نے ایک محققانہ مضمون میں ثابت کر دیا ہے کہ
خطوط میں سے بیشتر جعلی ہیں ۔ صہبا صاحب نے جو اس کا رنج و افسوس
کیا ہے کہ " افسوس کہ اقبال سا شاعر جن کی صلاحیتوں کا معترف ۔
حیدرآباد میں اتنے گمنام رہے " سو ان کی جمعیت خاطر کے لئے یہ ضروری ہے
اس کا ذکر کر دوں کہ لمعہ صاحب کے علامہ کے خطوط بیشتر جعلی ہیں
خود عطا اللہ صاحب مرحوم اس کے معترف تھے ۔ اس لحاظ سے لمعہ صاحب
ذکر ہی اس سلسلہ میں غیر ضروری ہے ۔ اور یہ سراسر غلط ہے کہ علامہ
صاحب کی " شاعرانہ صلاحیتوں کے دل سے معترف تھے "۔ اتنا بڑا جعل اردو
کی تاریخ میں شاذ و نادر ہی سرزد ہوا ہوگا ۔

اب ایک تیسری غلط بیانی کا ذکر یہاں ضروری ہے ۔ کتاب کے صفحہ ۱۲۱ پر جمیل نقوی کی زبانی صہبا صاحب لکھتے ہیں :

" علامہ اقبال کو جو مالی امداد بھوپال سے ملی وہ کلیتاً سر راس مسعود کی وجہ سے تھی - میں نے وہ سارے خطوط دیکھے تھے ۔ جو علامہ اقبال سر راس مسعود کو اس سلسلہ میں لکھتے رہتے تھے - شیخ عطا اللہ نے مکاتیب کے پہلے ایڈیشن میں تو سارے " خطوط بھوپال " شامل کر دیئے تھے - لیکن بعد کے ایڈیشن میں کچھ لوگوں کے اعتراض پر وہ خطوط نکال دیئے اور آپ کی کتاب کا خاصہ اہم مواد پردۂ اخفا میں چلا گیا ۔ مجھے معلوم نہیں اب پہلا ایڈیشن کہاں ملے گا ؟"

آگے چل کر جمیل نقوی صاحب کے ہی حوالہ سے صہبا لکھنوی لکھتے ہیں :

" ماھانہ وظیفہ سے قبل راس مسعود کی مساعی سے ڈاکٹر اقبال کو یک مشت بھی کئی ھزار کی رقم نواب صاحب بھوپال نے عطا کی تھی ۔ تاکہ وہ قرآن مجید کے حواشی لکھنے کے لئے کتب کی خریداری کر سکیں ۔ اس رقم کا حوالہ ڈاکٹر اقبال نے ممنون حسن خاں کے نام ایک خط میں بھی کیا ہے ۔ جو اقبال نامہ کے پہلے ایڈیشن میں شامل تھا ۔ بعد میں اسے بعض وجوہ کی بنا پر پہلے ایڈیشن سے خارج کر دیا گیا "

حاشیہ میں اس کے متعلق جناب صہبا لکھنوی تحریر فرماتے ہیں :

" کوشش کے باوجود اقبال نامہ کا پہلا ایڈیشن کہیں دستیاب نہ ہو سکا۔ جس سے یک مشت رقم کی ادائیگی کی تصدیق ہو سکتی ۔

ممنون حسن خاں اب بھی بھوپال میں موجود ہیں ۔ اور معتبر اطلاعات کے بموجب چند غیر مطبوعہ خطوط ان کے پاس محفوظ ہیں ۔ لیکن وہ یہ خطوط جو قطعی ذاتی ہیں کسی کو دینے کے لئے تیار نہیں ہیں ۔ یک مشت رقم کے سلسلے میں بھی وہ تصدیق یا تردید کے لئے تیار نہیں ۔ اس لئے اگر کہیں لائبریری میں یا کسی صاحب ذوق کے پاس اقبال نامہ کا پہلا ایڈیشن موجود ہوگا تو آئندہ اس واقعہ کی تصدیق یا تردید ممکن ہوگی

جہاں تک شیخ اشرف صاحب سے معلومات بہم پہنچائی جا سکتی ہیں ۔ وہ حسب ذیل ہیں ۔ اقبال نامہ جلد اول و جلد دوئم میں کچھ خطوط ایسے تھے کہ جن کو جناب چوھدری محمد حسین صاحب کے اصرار پر کتاب سے خارج کر دیا گیا ۔ چوھدری صاحب کو اس کا حق نہیں پہنچتا تھا کہ اس طرح شیخ عطا اللہ صاحب کے مرتبہ مجموعہ میں سے خطوط خارج کریں ۔ بہر حال جو حالات معلوم ہو سکے وہ درج ہیں ۔

کتاب کے صفحہ ۱۳ پر جو صہبا لکھنوی لکھتے ہیں:-

''عبدالواحد صاحب نے بڑی شفقت اور توجہ سے میرا مسودہ ملاحظہ ک
اور اپنی سفارش کے ساتھ کمیٹی کے سامنے پیش کر دیا - کمیٹی نے اس مسودہ
اشاعت کے لئے منتخب کر لیا''

اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ میں نے کتاب کی اشاعت کی کوئی سفارش کمی
کے سامنے پیش نہیں کی -

پھر بھی ہم ممنون حسن خاں کی خدمت میں گوش گذار کریں گے
تحقیق کا تقاضا ہے کہ جو خطوط بھی ان کے پاس ہوں - ان کو شائع کر
جائے - اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال نے علامہ مرحوم کی بروقت خدمت کر
ایک بہت بڑی قومی خدمت انجام دی تھی - اور معتقدین اقبال ان کے شکر
ہیں - اس میں شرمانے کی کوئی بات نہیں -

غیر متعلقہ امور کا ذکر اوپر آ گیا ہے - مگر ایک واقعہ تو ایسا
کہ اس کا ذکر یہاں ضروری ہے - نواب خسرو جنگ کا ذکر کرتے ہوئے صہ
تحریر فرماتے ہیں:

'' نواب خسرو جنگ حیدرآباد سے دھلی جاتے ہوئے ایک دن کے
شاہی مہمان ہوئے - موصوف کو کشمیر کے قیام کے سبب مرغ مسلم اور
ماہی بہت پسند تھے - کشمیر کا مرغ مسلم اور کباب ماہی بہت مشہور
احباب کو معلوم تھا - کہ موصوف کو مرغ و ماہی بہت مرغوب ہے - اس
شاہی دعوت میں مرغ مسلم اور کباب ماہی کا خصوصیت سے انتظام کیا
نواب زادہ فخرالملک سعیدالظفر خاں ، نواب زادہ یمین الملک رشیدالظفر خاں
کرنل اقبال محمد خاں شریک طعام تھے - نواب زادہ فخرالملک نے کہا -
کے مسجد وزیر خاں کی مچھلی بہت مشہور ہے - اس کے جواب میں
علیہ الرحمہ نے کہا - لاھور کے مسجد وزیر خاں کی مچھلی بہت مشہور -

بھلا صہبا صاحب سے دریافت کیا جائے کہ اس کا تعلق
اور بھوپال سے کون سا ہے کہ اس معاملہ کا ذکر یہاں کیا گیا - ایک
جگہ صہبا صاحب '' شکوہ '' اور '' جواب شکوہ '' کی بابت صوفی خدا بخش
حوالہ سے یوں تحریر فرماتے ہیں :

'' بہت پرانی بات ہے - علامہ اقبال نے ایک نظم بنام ' شکوہ '
حمایت الاسلام لاھور کے سالانہ جلسہ میں پڑھی تھی - جو بہت مقبول
اور ظفر علی خاں مرحوم ایڈیٹر اخبار '' زمیندار '' نے بڑے اہتمام سے
کیا - مرحوم نے چند نسخے شیخ حضرت مرشدنا قدسی مدظلہ کو تحفتہ بھ
حضرت نے ایک نسخہ بطور تحفہ شمس العلماء حافظ سید محب الحق صاحب
آبادی علیہ الرحمہ کو بھیجا - حافظ صاحب نے سخت اعتراض لکھ کر

حضرت مدظلہ نے حافظ صاحب کا اعتراض نامہ علامہ علیہ الرحمہ کو ارسال کیا ۔ جس کو پڑھ کر علامہ علیہ الرحمہ نے ' جواب شکوہ ' لکھا ۔ جو اسی اہتمام سے شائع ہوا ۔ ان دنوں حضرت گل حسن شاہ قلندر علیہ الرحمہ ریاست ٹونک میں قیام فرما تھے ۔ وہ زمانہ ولی عہد ٹونک کی طالب علمی کا تھا ۔ کلام اقبال سے بہت دلچسپی تھی ۔ شکوہ اور جواب شکوہ ولی عہد موصوف نے حضرت شاہ صاحب کے حضور میں پیش کئے۔ حضرت شاہ صاحب نے مطالعہ فرما کر علامہ کو خوشنودی و پسندیدگی اور دعائے خیر لکھی ۔ جس کے جواب میں علامہ نے چند مدحیہ شعر بطور ساقی نامہ لکھ کر حضرت شاہ صاحب کی خدمت میں ارسال کئے ۔ اور لکھا کہ جواب شکوہ کے محرک جناب قدسی ہیں ۔ حضرت شاہ صاحب نے بعد ملاحظہ خط اور ساقی نامہ ولی عہد موصوف کو عنایت فرمایا ''

یہاں یہ عرض ہے کہ نظم شکوہ اپریل ۱۹۱۱ء میں لکھی گئی تھی ۔ اور جواب شکوہ نومبر ۱۹۱۲ء میں علامہ نے اس عرصہ میں کوئی نظم ساقی نامہ نہ لکھی تھی ۔ ایک محققانہ مقالے میں ایسی غلط بیانیوں سے صرف انتشار بڑھتا ہے ۔ اور کوئی تحقیقی نتیجہ حاصل نہیں ہوتا ہے ۔

اس میں شک نہیں کہ اعلیٰ حضرت والی بھوپال نے علامہ کا وظیفہ مقرر کرکے جملہ معتقدین اقبال پر اتنا بڑا احسان کیا ہے کہ ابد تک ہم ان کے ممنون احسان رہیں گے ۔ ۱۱ دسمبر ۱۹۳۵ء کو علامہ لکھتے ہیں:

'' اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال نے جو رقم میرے لئے مقرر فرمائی ہے ۔ وہ میرے لئے کافی ہے ۔ اور اگر کافی نہ بھی ہو تو میں کوئی امیرانہ زندگی کا عادی نہیں ۔ بہترین مسلمانوں نے سادہ اور درویشانہ زندگی بسر کی ۔ ضرورت سے زیادہ کی ہوس کرنا روپیہ کا لالچ ہے۔ جو کسی طرح بھی کسی مسلمان کے شایان شان نہیں ہے ۔ آپ کو میرے خط سے یقیناً کوئی تعجب نہ ہوگا ۔ کیوں کہ جن بزرگوں کی آپ اولاد ہیں ۔ اور جو ہم سب کے لئے زندگی کا نمونہ ہیں ان کا شیوہ ہمیشہ سادگی اور قناعت رہا ہے ''

آخر میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ کتاب کی عبارت شگفتہ اور دلکش ہے ۔ اور اس پر ہم جناب صہبا صاحب کو مبارک باد دیتے ہیں ۔ اور ساتھ ہی ہم جناب صہبا صاحب کو یہ مشورہ دینے کی بھی جرائت کرتے ہیں کہ وہ کتاب کو از سر نو ترتیب دیں۔ اور تمام غیر ضروری اور غیر متعلقہ مواد کو کتاب سے خارج کر دیں ۔ اور جہاں جہاں صریح غلط بیانیاں ہیں جن کی نشان دہی میں نے اس مضمون میں کر دی ہے وہ کتاب سے یکسر خارج کر دی جائیں ۔ ویسے کتاب میں اتنی غلط بیانیاں ہیں کہ یہاں ان کا بالتفصیل ذکر ممکن نہیں ہے ۔ لہذا بہتر یہ ہوگا کہ کتاب کو از سر نو ترتیب دیا جائے ۔

یہ تبصرہ ختم کرنے سے پہلے ہم نواب حمید اللہ خاں کے لئے دست بدعا ہیں کہ اس تاجدار بھوپال نے جو خدمت حکیم الامت علامہ اقبال کی ہے خدا اس کو اس کا اجر عظیم عطا کرے آمین ۔

ہماری نئی مطبوعات

* سلسلہ درسیات اقبال (پہلی کتاب) — از مولانا عبدالرشید فاضل
ص ۸۴ قیمت ۳۶۵۰ روپے

* سلسلہ درسیات اقبال (دوسری کتاب) — از مولانا عبدالرشید فاضل
ص ۱۱۱ قیمت ۴۶۵۰ روپے

* فصل المقال — ترجمہ از عبیداللہ قدسی
ص ۴۸ قیمت ۵۶۰۰ روپے

* اقبال کے محبوب صوفیا — از مولانا اعجاز الحق قدوسی
(زیر طبع)

* پس چہ باید کرد (سندھی ترجمہ) — از پروفیسر لطف اللہ بدوی مرحوم
(زیر طبع)

* Glimpses of Iqbal — S. A. Vahid
(Under Print)

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

January 1974

IN THIS ISSUE

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
KARACHI

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested : Islamic Studies, Comparative Religion, Philosophy, History, Sociology, Languages and Literature, Art and Archaeology.

Published alternately
in
English and Urdu

Subscription

(*for four issues*)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 15/-	USA 5.00 or £ Stg. 1.75

Price per copy

Rs. 4/-	USA 1.50 or £ Stg. 0.50

All contributions should be addressed to the Secretary Editorial Board, *Iqbal Review*, 43-6/D, Block No. 6, P.E.C.H.S., Karachi-29. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Published by

Dr. M. Moizuddin, Secretary of the Editorial Board of the *Iqbal Review* and Director, Iqbal Academy Pakistan, Karachi.

Printed at

TECHNICAL PRINTERS,
Koocha Haji Usmani, Off. I.I. Chundrigar Road, Karachi.